Perspective asupra textului și discursului religios

Volum îngrijit
de
Ioan MILICĂ, Emanuel GAFTON și Sorin GUIA

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Iași – 2013

SUMAR

Cuvînt înainte / 7

Dumitru IRIMIA
Adevărul, între *cuvîntul biblic* şi *cuvîntul poetic* / 9

Răzvan THEODORESCU
Text şi imagine în vechea civilizaţie a românilor / 21

Gheorghe CHIVU
Scrisul religios, componentă definitorie a culturii vechi româneşti / 37

Dragoş MOLDOVANU
Finalitatea textelor slavo-române intercalate din Evul Mediu românesc / 53

Alexandru GAFTON
Biblia de la 1688. Aspecte ale traducerii / 75

Adrian MURARU
Două ipostaze ale libertăţii traducătorului biblic: sinonimizare şi *pia interpretatio*. Studiu de caz: vechile traduceri româneşti ale cărţilor 1 şi 2 Regi (*Ms. 45* şi *Biblia de la 1688*) / 103

Adina CHIRILĂ, **George Bogdan ŢÂRA**
Opţiuni şi constrîngeri lexico-semantice în traducerile textului biblic / 111

Dionisie Constantin PÎRVULOIU
Lecţiuni controversate în Sfînta Scriptură / 125

Mădălina ANDRONIC-UNGUREANU
Aspecte ale traducerii la Dosoftei / 139

Doina FILIMON DOROFTEI
Elemente biblice în inscripţiile funerare în limba latină din ţările române (1300-1800) / 149

Ştefan AFLOROAEI
Despre pregătirea în vederea lecturii unei pagini de teologie / 161

Lucian FARCAŞ
Discursul profetic între voinţa lui Dumnezeu şi voia poporului / 173

Cătălin VATAMANU
Retorica judecăţii divine în Scriptura ebraică / 185

Alexandru MIHĂILĂ
„*Străinul... va fi pentru voi ca și băștinașul*" (Lev. 19:34). Includere și excludere din comunitatea religioasă în Iehud / 195

Vasile D. ȚÂRA
Discursul religios, model și normă de exprimare îngrijită în epoca veche / 211

Rodica ZAFIU
Ethos, Pathos și Logos în textul predicii / 219

Maria CĂTĂNESCU
Retorica elogiului în *Didahiile* lui Antim Ivireanul / 231

Laura BĂDESCU
Retorica blamului în predica lui Antim Ivireanul / 239

Constantin FRÂNCU
Coerența discursului religios în *Didahiile* lui Antim Ivireanul / 247

Sorin GUIA
Arta dialogului în *Prefețele* Mitropolitului Veniamin Costachi / 253

Gheorghe MANOLACHE
Eshatologie și secularizare în straie postmoderne / 267

Sabina ISPAS
Ipostaze ale vegetalului în spiritualitatea românească / 281

Lucia AFLOROAEI
Reprezentarea sacrului în folclorul religios românesc: influența discutabilă a dualismului oriental / 297

Ioana REPCIUC
Modele retorice ale invocației în contextul religiozității populare / 309

Ioan MILICĂ
Imaginarul creștin în denumirile populare românești de plante / 319

Cuvînt înainte

Conferința Națională „Text și discurs religios" a fost pusă în act și a dobîndit identitate de-a lungul a cinci ediții (2008-2012) desfășurate la Iași, centrul universitar și cultural în care a fost concepută.

Încă de la început, inițiatorii au încercat să creeze un spațiu al dezbaterilor libere, însuflețit de toți cei preocupați cu studierea problemelor legate de textul și de discursul religios, privite în sincronie și în diacronie, din perspectivă lingvistică, retorică, literară, teologică, filosofică, istorică. Mulțumită interesului și a calității colegilor din centrele universitare și de cultură ale țării, cadrul gîndit inițial s-a consolidat și s-a definit cu limpezime, căpătînd vigoarea pe care doar competența participanților și conexiunile dintre aceștia le pot conferi unei astfel de manifestări științifice.

De-a lungul celor cinci ani, Iașii au găzduit cu bucurie și căldură în jur de 200 de participanți la Conferință – academicieni, universitari, cercetători, preoți și călugări, doctoranzi, masteranzi și studenți. Astfel, ierarhilor locului, Î.P.S. Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei și P.S. Gherghel, Episcopul Diecezei Romano-Catolice de Iași, li s-au alăturat Î.P.S. Bartolomeu, Mitropolitul Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, academicienii Răzvan Theodorescu, Gheorghe Chivu, Sabina Ispas, Wilhelm Dancă, profesorii universitari Dumitru Irimia, Dragoș Moldovanu, Gheorghe Manolache, Maria Cătănescu, Vasile D. Țâra, Constantin Frâncu, Ștefan Afloroaiei, Laura Bădescu, Antonio Patraș, Bogdan Țâra, Adina Chirilă, Octavian Gordon, Viorella Manolache, Alexandru Mihăilă și, desigur, numeroși alți participanți, încercați sau doar ucenici, dar cu toții atrași de cele trei filoane tematice ale Conferinței: ***Traducerea textului sacru***, ***Retorica discursului religios***, ***Literatura și sacrul***. Mulți dintre aceștia s-au alăturat Conferinței încă de la prima ediție, alegînd constant să onoreze manifestarea ieșeană cu competențele lor științifice și cu calitățile lor umane.

În plan financiar, eforturile organizatorilor au fost sprijinite în totalitate și aproape exclusiv de numeroși sponsori, prieteni ai culturii, ai Iașilor și ai tematicii Conferinței.

După desfășurarea a cinci ediții și editarea a cinci volume, am răspuns unei mai vechi solicitări a colegilor de la Universitatea din Timișoara, transferînd Conferința către centrul universitar înrudit cu cel al Iașilor. În felul acesta s-a confirmat pe deplin caracterul național pe care manifestarea noastră l-a dobîndit, deschiderea

colegilor din țară față de această inițiativă, dar și nevoile tuturor, în ceea ce privește întîlnirile științifice avînd o astfel de tematică.

La capătul acestor ani, căpătînd experiența celor cinci ediții și trăind toate satisfacțiile în calitate de gazde și prieteni ai unor valoroși universitari și cercetători, la rîndul nostru încercăm să mulțumim tuturor participanților pentru ținuta înaltă pe care au dat-o Conferinței, oferind – lor și întregii comunități științifice preocupate de aceste chestiuni – un omagiu, sub forma volumului de față.

Acesta conține unele dintre textele publicate în cele cinci volume de pînă acum. Selecția aparține editorilor și a avut în vedere cuprinderea majorității chestiunilor dezbătute cu interes în cadrul Conferinței, precum și felul în care, în general, participanții s-au raportat la diferitele modalități de prezentare a respectivelor chestiuni.

Editorii

WWW.CNTDR.RO

Adevărul, între *cuvîntul biblic* şi *cuvîntul poetic*

Dumitru IRIMIA

În abordarea acestui subiect ne întemeiem mai cu seamă pe una dintre coordonatele poeticii eminesciene: înțelegerea creativității poetice în raport de consubstanțialitate cu creativitatea divină.

În poemul inițiatic ***Povestea magului călător în stele***, seraful – voce interioară a Feciorului de împărat fără stea, în devenire ipostază a poetului orfic – îi dezvăluie condiția de excepționalitate: „*Ascultă glasu-mi rece: eu sînt un seraf mare/De Domnul eu trimisu-s căci te iubește mult,/Să scap a ta viață de caosu-i imens/Eu în glasul gîndiri-ți am pus acesta sens./[…]/Că-n lumea dinafară tu nu ai moștenire,/**A pus în tine Domnul nemargini de gîndire.**/*[…]*/**Astă nemărginire de gînd ce-i pusă-n tine/O lume e în lume și în vecie ține.**//Cînd moartea va cuprinde viața ta lumească,/Cînd corpul* [tău] *cădea-va de vreme risipit,/Vei coborî tu singur în viața-ți sufletească/ Și vei dura în spațiu-i stelos nemărginit;/Cum Dumnezeu cuprinde cu viața lui cerească/Lumi, stele, timp și spațiu ș-atomul nezărit,/Cum toate-s el și dînsul în toate e cuprins/Astfel tu vei fi mare ca gîndul tău întins*” (*Opere*, IV: 161-162).

Poate că, mai mult ca la oricare alt poet român, lumea semantică întemeiată de Eminescu este o lume de întrebări. Și aceasta, întrucît, în/prin creația sa, Poetul își asumă întrebările Lumii, ale Ființei în general, în perspectiva din ***Archaeus***: „*În fiece om se-ncearcă spiritul Universului* [...]. *Oamenii sînt probleme ce și le pune spiritul Universului, viețile lor – încercări de dezlegare*” (*Opere*, VII: 283), „*Omul e o întrebare? fiecare om e-o-ntrebare pusă din nou Spiritului universului*” (Ms. 2262, *Opere*, VII: 287) și întrebările Ființei umane față cu Ființa lumii. Este semnificativ că într-o aceeași creație poetică, ***Îmbătrînit e sufletul din mine...***, sînt concentrate întrebări – retorice în esență – privind capacitatea limbajului, a oricărui limbaj, de a capta și exprima tensiunea raportului omului cu Lumea: „*Ah, ce-i cuvîntul, ce-i coloare, sunet,/Marmura ce-i pentru ce noi simțim?*” (*Opere*, IV: 490) și întrebări privind cunoașterea Lumii, care, prin nivelul de suprafață, ascunde sau doar nu-și poate dezvălui esența de la nivelul de adîncime: „*Ce-arată fața mării ce-i în mare?*” (*Ibidem*).

Imposibilității de a răspunde la întrebările lumii pe cale rațională, Poetul îi opune, în ***Memento mori***, intrarea în comunicare cu Ființa lumii prin poezie: „*Și de-aceea beau păharul poeziei înfocate./Nu-mi mai chinui cugetarea cu-ntrebări nedezlegate/Să citesc din cartea lumii semne ce mai (eu) nu le-am scris*" (*Opere*, IV: 151).

Poezia are acest privilegiu, întrucît are atributul sacralității, este cale de acces la transcendent. Răspunsul dat, în ***Epigonii*** – poem al deschiderii *noii direcții în poezia română*, la întrebarea: „*Ce e poezia?* ***Înger*** *palid cu priviri curate*" (*Opere*, I: 36) trebuie corelat cu imaginea *îngerului* din poemul ***Demonism***, care dezvăluie existența celor două nivele ale lumii: fenomenal și esențial: „*Iar* ***un înger****, cel mai blînd,/Îngenuncheat l-a lui picioare cîntă/[...]/****Nu credeți cum că luna-i lună. Este/Fereasta cărei ziua-i zicem soare***" (*Opere*, IV: 87) și cu imaginea creației și creativității poetului orfic prin dialogul cu ființa lumii, din ***Povestea magului călător în stele***: „*Tot ce-am gîndit mai tînăr, tot ce-am cîntat mai dulce,/Tot ce a fost în cîntu-mi mai pur și mai copil/S-a-mpreunat în marea aerului steril/Cu razele a lunei ce-n nori stă să se culce/Și a format* ***un înger*** *frumos și juvenil*" (*Opere*, IV: 173) sau din ***Mureșanu*** (varianta din 1876): „***Un înger*** *ești, un suflet ce-i rătăcit de mult,/Al cărui glas de noapte eu noaptea îl ascult?/O, cine ești?/*[…]/(Chipul)*: Vin! eu vin./Sufletul în vecia-i atras de-a ta chemare,/Din noaptea neființei înfiorat apare.../[…]/La al tău glas de jale lumina tremura,/Chiar Dumnezeu ce-adie în ceru-i înflorit,/Ascultă blînda rugă, ce trece liniștitPrin nopțile-nstelate – o muzică de vis – /Ce-inundă fața-i veche c-un dureros surîs/Și inima-i bătrînă din nou o mai inspiră/De cugetă lumi nouă – cum cugetă o liră/Eternele-i armonii...*" (*Opere*, IV: 311-312).

Prin consubstanțialitatea *creativitate divină-creativitate poetică*, sacralității Lumii îi corespunde sacralitatea cuvîntului, aceasta în temeiul Adevărului – ca Adevăr absolut, adevăr originar în a fi-ul lumii, adevăr revelat, în a fi-ul lumii poetice, ceea ce impune o anume înțelegere a raportului dintre cuvînt și lume, în textul biblic, mai întîi, în textul poetic, apoi.

În ***Biblie***, *Cartea I. Facerea*, cap. I, Lumea este întemeiată prin rostirea Cuvîntului creator: Logosul divin își dezvăluie cele trei ipostaze: gîndirea divină trecută în rostire este facere: „(3) Și *zise* Dumnezeu:«Să se facă lumină!» Și *se făcu* lumină".

Cuvîntul dă, apoi, prin numire, identitate componentelor și dimensiunilor Lumii, în procesul de transformare a Haosului în Cosmos: „(5) Și *numi* Dumnezeu lumina *ziuă* și întunericul l-a numit *noapte*."

Verbul *zicerii* și verbul *numirii* se impun ca centri semantici complementari în versetele de început ale creării originare a Lumii. Nu se mai înscriu, însă, acestei complementarități în versetele creării viețuitoarelor din cele trei spații: apă, aer,

pământ: „(24) Şi *a spus* Dumnezeu: «Să scoată pământul fiinţe vii de tot felul, dobitoace şi tîrîtoare şi fiare sălbatice după felul lor.» Şi s-a făcut aşa.

(25) Şi *a făcut* Dumnezeu fiarele sălbatice după felul lor şi dobitoacele după felul lor şi toate tîrîtoarele pământului după felul lor. Şi a văzut Dumnezeu că sînt bune."

În cap. 2 din *Facerea*, Dumnezeu plăsmuieşte din nou vieţuitoarele şi-i cere lui Adam, „creat după chipul şi asemănarea noastră" (26-27), să le dea nume:

„(19) Şi a mai plăsmuit Dumnezeu din pământ toate fiarele pământului şi toate păsările cerului şi le-a adus în faţa lui Adam să vadă cum *le va numi*; şi aşa cum *a numit* Adam orice fiinţă vie, acesta va rămîne drept *nume*.

(20) Şi *a pus* Adam *nume* tuturor dobitoacelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor pământului".

Fără a putea intra într-o exegeză biblică, dincolo de interpretarea numirii ca act prin care omul poate lua în stăpînire vieţuitoarele, rămîne esenţială întrebarea: „Cum a ştiut Adam să dea nume potrivit vieţuitoarelor?" Întrebarea este dezvoltată în două direcţii de către U. Eco în capitolul *De la Adam la confundarea limbilor*, din volumul masiv ***În căutarea limbii perfecte***. Semioticianul italian, exeget al culturii şi literaturii medievale, plecînd de la versiunea *Vulgata* a ***Bibliei***, se întreabă: „Spunînd că Adam a numit diversele animale *nominibus suis* (în traducere, „cu numele lor") [...] înseamnă că Adam le-a numit cu numele care li se cuvenea în baza vreunui drept extralingvistic sau cu numele pe care astăzi noi (în baza convenţiei adamice) le atribuim lor? Orice nume i-ar fi dat Adam este numele pe care *trebuia* să-l aibă animalul datorită naturii sale sau pe care Nomothet a hotărît în mod arbitrar să i-l atribuie, *ad placitum*, instaurînd în felul acesta o convenţie?" (Eco, 1993: 14). În versetele despre această a doua facere a vieţuitoarelor de către Dumnezeu lipsesc şi verbul *zicerii* şi verbul *numirii*; Dumnezeu le plăsmuieşte/zideşte din nou. Verbul (şi actul) numirii este trecut lui Adam, pentru ca omul să-şi dezvăluie o anumită capacitate?

ca să vază ce le va numi pre dînsele (*Biblia* lui Şerban – 1688);
să vază ce le va numi (*Biblia de la Blaj*, 1860-61 – *Vulgata*);
ca să vază cum le va numi (*Biblia*, traducere Bartolomeu Anania);
pentru a vedea cum acesta le va numi (*Bible* de Jérusalem);
ca să vadă cum avea să le numească (*Bibbia*, traducerea italiană).

Iar dacă le-a numit cu numele potrivit: „...Şi au numit Adam *cu numele lor* toate jivinele şi toate paserile cerului şi toate fiarele pământului..." (*Biblia de la Blaj – Vulgata*) înseamnă sau că a descoperit / i s-a revelat identitatea fiinţelor dată de Dumnezeu în momentul creării lor: „... şi oricum va numi Adam toată fiinţa vie, ea aşa se va numi" (traducere Bartolomeu Anania), „...în orice mod omul ar fi numit fiecare din vieţuitoare, acela *trebuia* să fie numele său." (traducerea italiană), „fiecare *trebuia* să aibă numele pe care omul avea să i-l dea..." (*Bible* de Jérusalem)

sau că a instituit el un raport de consubstanțialitate *nume-sens* (ceea ce poate fi o urmare a primei ipoteze): „Și cum a numit Adam viețuitoarele așa le-a fost numele." (*Septuaginta*), „Și tot ce au numit Adam suflet viu, acesta e numele lui" (*Biblia – 1688, Biblia de la Blaj*). În oricare dintre variante rămîne semnificativ că Adam a identificat esența ființelor lumii și totodată a creat expresia prin care aceasta a putut fi fixată.

În interiorul raportului *limbă-lume* versetele în discuție permit interpretarea că Dumnezeu creează Lumea iar Adam îi dă identitate. Sau poate mai exact: Crearea Lumii în elementele ei primordiale: *Apă, Pămînt, Aer* stă sub semnul sacrului, în mod implicit, în momentul prim al creației – al Ființei Lumii și în mod explicit prin identitatea pe care o dă Adam ființelor lumii, într-un moment ulterior, prin revelarea esenței acestora în conștiința umană-congeneră creativității divine. Am putea interpreta numirea de către Adam a ființelor Lumii din perspectiva identității intuiție-expresie din gîndirea lui Croce din *Estetica* sa. În temeiul acestei interpretări, actul numirii de către om, în temporalitatea inocenței sale, a cunoașterii intuitive sau a cunoașterii prin revelație, poate fi regăsit în actul poietic; Lumea creată prin Cuvîntul divin este recreată prin Cuvîntul poetic în funcție ontologică.

Natura limbajului poetic stă în funcția de a revela sacralitatea lumii și identitatea din stratul ei de adîncime. Cuvîntul poetic face parte din categoria *Cuvintelor originare* din eseul lui Lucian Blaga cu acest titlu și este *metafora revelatorie* din aceeași concepție, prin care cuvîntul profan își recuperează esența de cuvînt sacru și, prin aceasta, capacitatea de a revela sacralitatea lumii: „*Ochiul vostru vedea-n lume de* ***icoane*** *un palat*" (***Epigonii***), „*Și apele mișcă în pături plane,/În funduri visează* ***a lumei icoane***" (***Diamantul Nordului***, *Opere*, IV: 328), „*Și Rîul își mișcă oglinzile-i plane/N-adîncu-i umplute de-****a lumei icoane***" (***Diamantul Nordului***, *Opere*, IV: 300) și principiile care îi guvernează dinamica internă: armonia muzicală și lumina: „*Rămîneți, dară, cu bine, sînte firi vizionare,/****Ce făceaţi valul să cînte****, ce puneați steaua să zboare.*" (***Epigonii***, *Opere,* I: 36), „*Atunci luciul mării turburi se aplană, se-nsenină/****Și din fundul ei sălbatec auzi cîntec, vezi lumină****.*" (***Memento mori***, *Opere*, IV: 143). Din această perspectivă, întrebarea din ***Criticilor mei***: „*Unde vei găsi cuvîntul/Ce exprimă adevărul?*" (*Opere*, I: 227) deschide drum către înțelegerea esenței creativității poetice; accesul la adevărul Lumii e posibil numai prin transcenderea limbii fenomenale, într-un proces de *descifrare-încifrare*, prin care Adevărul ontic trece în Adevăr poetic. Adam identifică esența fiecărei viețuitoare și, prin numele impus de esența însăși, o întrupează pentru a o putea exprima în exterior. Altfel spus, numele identifică și revelă esența Lumii făcînd-o conștientă de propria-i esență. Este semnificativ că, într-una din variante la ***Criticilor mei***, Eminescu recurge la verbul ***a întrupa***: „*Zgomotos și îndărătnic/Ele*

bat fugind sub tîmple/Toate cer ***să se-ntrupeze****/File albe să le umple*" (*Opere*, III: 288). Dar întrebarea „*Unde vei găsi cuvîntul/Ce exprimă adevărul*?", din creaţia poetică, se impune corelată cu întrebarea din însemnările rămase în manuscris: „***Ce-i adevărul?*** *Stafia minciunosului ieri în lumina zburîndului azi?*" (Ms. 2262, Eminescu, 1981: 85). Raportată intratextual la întrebarea biblică din temporalitatea istoric-umană a lui Isus, întrebare pe care i-o adresează Pilat: „*Dar ce este adevărul*?" (*Evanghelia după Ioan*; XVIII, 38), situează, de fapt, în antiteză, două ipostaze ale Adevărului:

- Adevărul absolut, din cuvîntul lui Isus: „*Am venit în lume ca să dau mărturie despre adevăr.*" (*Evanghelia după Ioan*; XVIII, 37);

- Adevărul relativ, adevărul la care oamenii pot ajunge prin cunoaşterea unor variante perceptibile ale lumii fenomenale: „*Lumea nu-i cumu-i, ci cum o vedem*, pentru gînsac cum o vede el, pentru cîne item, pentru membru de la primărie, pentru Kant item. *Care-i adevărul*? Cel văzut clar de un gînsac sau cel abia întrevăzut ca printr-o negură de Kant?" (***Archaeus***, *Opere*, VII: 278) sau pe care *îl dau drept adevăr*: „De aceea, cînd auzim *trîmbiţa marilor adevăruri*, cari se prezintă cu atîta conştiinţă de sine, să zîmbim şi să zicem: *Vorbe! vorbe! vorbe!*" (*Ibidem*: 282).

Dependent de limitele condiţiei umane: „*Adevărul, creaţie a omului, e ca şi el (fiinţa lui) efect a împregiurărilor.*" (Ms. 2257, Eminescu, 1981: 85), dificultatea definirii Adevărului: „*Adevăr, orice definiţiune ţi-aş da trece ca nourii în nestabilitatea ideii.*" (*Ibidem*) este de raportat la modul de a fi al cunoaşterii umane, care se blochează la primul nivel, al adevărului relativ al lumii fenomenale, reprezentînd o multitudine de variante ale invariantei care este Fiinţa lumii: „*Din munţi bătrîni şi din păduri măreţe/Se nasc izvoare, ropotind se plimbă,*/[…]/***În drumul lor ia firea mii de feţe****/****Aceleaşi sînt deşi mereu se schimbă.*" (***Coborîrea apelor***, *Opere*, IV: 247); *Au nu sînt toate-****nvelitori****/Fiinţei ce nu moare?*" (***Luceafărul***, var., *Opere*, II: 388: 405).

Accesul la esenţa lumii nu este posibil în condiţiile situării omului în spaţio-temporalitatea fenomenală: „*Timp, căci din izvoru-ţi curge a istoriei gîndire/Poţi răspunde la-ntrebarea ce pătrunde-a noastră fire?/[…]/Nu!...Tu măsuri* ***intervalul de la leagăn pîn' la groapă****,/****În ăst spaţ' nu-i adevărul…*" (***Memento mori***, *Opere*, IV: 148).

Concluzia aceasta încheie o suită de întrebări privind esenţa fiinţei umane, căutată în interiorul raportului Om-Dumnezeu, printr-o inversare a perspectivei căutării: „*Tu, ce scrii mai dinainte a istoriei gîndire,/Ce ţii bolţile tăriei să nu cadă-n risipire,/Cine eşti?...Să pot pricepe şi* ***icoana ta...pe om***" (*Ibidem*: 147), întrebări dublate de o succesiune de eşuări, în adevăruri efemere (substantivul la plural), care împiedică accesul la Adevărul absolut (substantivul la singular): „*Ca s-explic a ta*

ființă, de gîndiri am pus popoare/Ca idee pe idee să clădească pîn-în soare/Cum popoarele antice în al Asiei pămînt/Au unit stîncă pe stîncă, mur pe mur s-ajungă-n ceruri./Un grăunte de-ndoială mestecat în ***adevăruri/****Și popoarele-mi de gînduri risipescu-se în vînt.*" (*Ibidem*: 148) sau în imaginar poetic: „*Și cînd cred s-aflu* ***adevărul*** *mă trezesc – c-****am fost poet***" (*Ibidem*).

Respingerea adevărurilor efemere în creația poetică intră în complementaritate cu afirmarea, în însemnările manuscris, a *Adevărului absolut*, principala exigență a textului biblic și a discursului religios: „*Care e cestiunea principală la religie? Este ca ea să fie un adevărat absolut în privirea simbolurilor ei, în privirea formelor esterioare sau să cuprinză înlăuntru-i o repartiție de idei astfel încît asemenea cîntarului să arate totdeauna că răul este rău, binele bine. Dacă o religie pozitivă îndeplinește această din urmă condiție ni se pare că capetele seci pe cari le produce Pămîntul ar putea să se dispenseze de cercetări asupra* ***adevărului istoric*** *a celor cuprinse în Biblie.*" (Ms. 2275 B, Eminescu, 1981: 376).

În interiorul concepției organice a lui Eminescu, raportul dintre Adevărul absolut și adevărul relativ corespunde situării lumii, prin cele două nivele: de adîncime și de suprafață, între sacru și profan și implică deschiderea ființei umane spre transcenderea lumii fenomenale prin transcenderea limbii fenomenale (limba neutră, practică), în temeiul aceluiași raport sacru-profan. În acest sens, este semnificativ un model sintactic în care aceeași predicație trimite spre Adevăr: „*Adevărul e stăpînul nostru, nu noi stăpînii adevărului*" (Ms. 2275 B, Eminescu, 1981: 87) și spre Limbă: „*Nu noi sîntem stăpîni limbei, ci limba e stăpîna noastră*" (*Ibidem*: 241).

Sacralitatea limbii este revelată în același fragment manuscris prin imaginea sanctuarului și a originarității: „*Precum într-un sanctuar reconstituim piatră cu piatră tot ce-a fost înainte – nu după fantazia sau inspirația noastră momentană – ci după ideea în genere și în amănunte care-a predomnit la zidirea sanctuarului, astfel trebuie să ne purtăm cu limba noastră românească*" (*Ibidem*).

Limba română dispune de doi termeni pentru a numi, metonimic, dimensiunea ei profană, aflată în relație cu adevărul oamenilor: *vorbă* și dimensiunea sacră, în legătură cu adevărul sacru al Ființei lumii și al ființei umane: *cuvînt*. Opoziția *cuvînt-vorbă* se întemeiază în limbajul eminescian, în creația poetică și în publicistică, pe recuperarea unei trăsături semantice originare, uitată de limba comună în întrebuințarea ei actuală, unde termenii sînt sinonimi. Trăsătura semantică + *sacralitate* a termenului *cuvînt* este o dezvoltare a semanticii termenului latinesc. Din planul semantic al termenului originar *conventu(s/m)*[1],

[1] Considerațiile lui Eminescu asupra lat. *conventus* sînt semnificative în a sublinia că poetul avea în chip deplin conștiința prefacerilor din planul semantic al termenului. Astfel, într-un articol privind

limbile romanice occidentale au continuat şi dezvoltat sensul de *comunitate şi spaţiul de adunare a comunităţii* romane, restrîns la comunităţile de creştini: it. *convento*, sp. *convento*, fr. *couvent*, cu sensul de *mînăstire*. Limba română, în schimb, a conservat şi dezvoltat sensul de *înţelegere, mijloc de înţelegere*: *cuvînt*. Trăsătura semantică + *sacru* a trecut în ambii urmaşi ai termenului latinesc, dar numai în limba română a devenit trăsătură definitorie a limbii. Conţin această trăsătură a *sacralităţii*, circumscrisă modului de a fi al fiinţei umane, în cultura originar orală, expresii fixe care au ca nucleu semantic şi structural termenul *cuvînt*: *a avea cuvînt*, *a-şi da cuvîntul*, *a-şi ţine cuvîntul*, *a fi om de cuvînt* etc. Intră în antonimie cu aceste expresii fixe, expresiile dezvoltate în baza termenului *vorbă*, conotate negativ: *efemeritatea, lipsa de substanţă, falsul* etc., situînd fiinţa umană în profan: *a duce cu vorba*, *din vorbă în vorbă*, *vorbe de clacă*, *vorbe în vînt* etc.

Cu această percepere antitetică, Eminescu situează creativitatea poetică între cei doi poli: al mimesisului necreator, străin artei autentice, reflectat în perspectivă satirică, ironică şi autoironică, şi al tensiunii creatorului în căutarea căilor de acces la esenţa lumii. La primul pol, centrul nuclear al semantizării poziţiei poetului este reprezentat de termenul *vorbă*: „*Aceasta e menirea unui poet în lume?/Pe valurile vremei, ca boabele de spume/Să-nşire-ale lui* ***vorbe****, să spuie verzi ş-uscate*” (***Icoană şi privaz***, *Opere*, IV: 288), „*În capetele noastre de semne-s multe sume/Din mii de mii de* ***vorbe*** *consist-a noastră lume,/*[…]*/Nu-i acea altă lume a geniului rod.*” (*Ibidem*: 289), „*Cu-aurul fals al* ***vorbii*** *spoiesc zădarnic banul/Cel rău al minţii mele...*” (*Ibidem*), „*Astfel la clăi de* ***vorbe*** *eu fac vîrfuri/De rime splendizi...*” (***Cum negustorii din Constantinopol***, *Opere*, IV: 205). La celălalt pol, centrul nuclear îl reprezintă termenul *cuvînt*: „*Ah, ce-i* ***cuvîntul****, ce-i coloare, sunet,/Marmura ce-i pentru ce noi simţim*?” (***Îmbătrînit e sufletul din mine…***, *Opere*, IV: 420), „*Unde vei găsi* ***cuvîntul*** *ce exprimă adevărul*?” (***Criticilor mei***, *Opere*, I: 227).

Cuvînt şi *adevăr* se întîlnesc prin dimensiunea *+sacru* în ***Luceafărul***, considerat în macrosintaxa poemului în varianta publicată şi în coexistenţa, în devenirea poemului, a variantelor-manuscris, într-o perspectivă poietică descrisă de

vechimea instituţiilor albaneze, poetul notează următoarele: „Cu toată atîrnarea de împărăţia turcească, albanejii au păstrat în parte instituţiile lor vechi, constituţionale. Instituţiile acestea s-au cam diversificat la deosebitele neamuri sau plaiuri, poate în urma diversificării în confesiuni religioase. Neamurile nu plăteau dări împărăţiei turceşti, dar erau obligate de-a intra în armată. În sine, sistemul vechi al instituţiilor albaneze e democraţia în înţelesul antic al cuvîntului, căci poporul exercită puterea supremă în plaiuri, în adunările sale parlamentare, numite *cuvînde* (din lat. *conventus*, româneşte *cuvînt*, care înseamnă şi „adunare” şi „discurs”).” (*Opere*, XI: 152). Într-o însemnare privind semnificaţia şi etimologia rom. *cuvînt*, Eminescu comentează că termenul e veşmîntul lingvistic al unei noţiuni noi: „Cuvînt – actualmente „mot”, „Wort” – vine dela *conventus*, adunare de oameni. Noţiunea nouă a găsit o manta veche spînzurată-n cui, vorba veche, şi a îmbrăcat-o. Ea are cu totul alt înţeles decum l-avea vorba înainte” (*Opere*, XV: 103) (n. ed.).

Gianfranco Contini, o dată cu interpretarea variantelor creațiilor lui Leopardi. În structurarea poemului eminescian, nucleul semantic central: întrebarea privind posibilitatea refacerii armoniei originare, prin iubire, opoziția dintre lumea contingentului (reprezentată de Fata de împărat) și lumea transcendentului (reprezentată de Luceafăr) este marcată, între altele, prin opoziția *vorbă-cuvînt*. Armonizarea între cele două lumi nu este posibilă, pentru că însăși comunicarea între ele nu este posibilă; Fata de împărat are acces numai la ipostaza profană a limbii: *vorbă*; ea nu are acces la sensul chemărilor Luceafărului întrucît îi receptează limbajul numai la nivelul de suprafață al limbii, limba fenomenală, care ține de profan: „*Străin la **vorbă** și la port,/Lucești fără de viață*", „*Deși vorbești pe înțeles,/Eu nu te pot pricepe*". În răspunsul ei, fata de împărat i se adresează tot printr-un limbaj întemeiat pe nivelul de suprafață al limbii: „*Nu caut **vorbe** pe ales,/Nici știu cum aș începe*", „*Din cîte **vorbe** am ales/Nu știu cum aș începe,/Deși vorbești pe înțeles/Eu nu te pot pricepe.*" (var., *Opere*, II: 317). Termenul *cuvînt*, sinonim în limba fenomenală, antonim în limbajul poemului, prin trăsătura semantică *+sacru*, intervine numai în comunicarea dintre Demiurg și Hyperion: „*Iar tu Hyperion rămîi/Oriunde ai apune,/Cere-mi, **cuvîntul** meu de-ntîi,/Să-ți dau înțelepciune?*". Încercat într-o singură subvariantă: „*Dar cere-mi **vorba** mea de-ntîi*" (*Opere*, II: 451), termenul ***vorbă*** este abandonat în toate variantele de structurare a răspunsului Demiurgului.

În ediția Maiorescu, în care poemul ***Luceafărul*** prezintă mai multe deosebiri față de varianta publicată în „Almanahul Societății «România Jună»" de la Viena și reluată în același an în „Convorbiri literare", în locul termenului *cuvînt* se află termenul *formă*: „*Tu ești din **forma** cea dintîi,/Ești vecinică minune*". Și într-o variantă și în cealaltă trăsătura semantică esențială rămîne *originaritatea*, implicită în planul semantic al celor doi termeni: *cuvînt* și *formă*, explicită în determinarea *dintîi*. Cu deosebirea că, în varianta din ediția Maiorescu, este privilegiată perspectiva filozofică, *forma* fiind în gîndirea antică principiu întemeietor, ceea ce implică, în fond, consubstanțialitatea *sens-expresie*. În prima variantă publicată, primează perspectiva biblică, cu originea, poate chiar directă, în Prologul *Evangheliei după Ioan* (copiat între manuscrisele eminesciene din preajma ***Luceafărului***): „La-nceput a fost Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul". Dacă rămînem pe terenul concepției lui Gianfranco Contini, fără a ignora devenirea de la o variantă la alta, semnificația poemului ***Luceafărul*** se întemeiază pe toate variantele, considerate în simultaneitate. În felul acesta, fără a putea cunoaște factorii care au concurat la înlocuire (care pare să fie făcută de Eminescu, așa cum argumentează P. Creția), rămîne esențial că orice înlocuire în structura sintagmatică a versului/strofei nu conduce la întreruperea legăturii cu termenul existent în planul paradigmatic al poemului în devenire. Iar

sub acest aspect, *cuvîntul* (*dintîi*) îşi revelă semantica profundă prin corelaţia cu *adevărul* din variantele poemului rămase în manuscris, deschizînd astfel drum spre recunoaşterea a trei ipostaze ale identităţii Luceafărului:

- identitatea *fenomenală*, din planul/lumea contingentului, fixată prin termenul ***Luceafăr***, nume folosit de Fata de împărat, exprimînd, din perspectiva perceperii fiinţei umane, o natură excepţională, prin fructificarea mito-poetică a modului specific în care limba română numeşte acelaşi corp ceresc pentru care alte limbi romanice (şi neromanice) recurg la termenul ***stea*** (it. ***stella mattutina***, fr. ***étoile du matin/soir***);

- identitatea *mito-simbolică*, din planul/lumea transcendentului, fixată de termenul ***Hyperion***, rostit de Demiurg, cu un plan semantic foarte complex, în care se întîlnesc nivele de semnificare mitologică, cu originea în mitologia şi filozofia greacă: Hyperion este unul din Titani, la Hesiod, zeul luminii, la Homer, este *hyper-eon*, în gnosticism, *eon* fiind aici fiinţă de esenţă spirituală, din spaţiul transcendentului;

- identitatea *esenţială*, pentru care *Luceafăr* şi *Hyperion* erau două ipostaze de manifestare a *sacrului*, esenţă care se revelă în variante rămase în manuscris: este parte din Adevăr, din Absolutul Fiinţei, ceea ce înseamnă că este chiar Adevărul/Absolutul, care există ca întreg întrucît există partea.

Fata de împărat percepe natura „*peste fire*" a Luceafărului: „*Căci eu nu sînt de seama ta,/Cu chipul* ***peste fire***" (var., *Opere*, II: 423), nonapartenenţa la lumea muritorilor: „*Tu te coboară pe pămînt,/****Fii muritor*** *ca mine*" (*Opere*, I: 175). Luceafărul însuşi îşi cunoaşte identitatea excepţională, de fiinţă nemuritoare: „*Au nu-nţelegi tu oare,/Cum că eu sînt* ***nemuritor****/Şi tu eşti muritoare?*" (*Ibidem*: 172). Dar esenţa lui profundă o cunoaşte numai Demiurgul: Luceafărul nu are doar atributul eternităţii, el este chiar eternul. În revelarea acestei identităţi, pentru care Demiurgul nu-i poate schimba lui Hyperion Legea: „*Ca* ***adevăr*** *din sînul meu/Tu faci din mine parte,/Dar* ***adevărul*** *ca şi eu/Noi nu cunoaştem moarte.*" (*Opere*, II: 389), prin raportare la identitatea intuită de Fata de împărat şi cunoscută de Luceafăr, este semantizat poetic raportul dintre adevărul relativ şi adevărul absolut, formulat într-o însemnare rămasă între manuscrise: „*Dreptul e adevăr – virtutea e adevăr,* ***nu cel relativ care constată cum este ci cel absolut care este***" (Eminescu, 1981: 217).

Fiind parte din Adevărul absolut: „*Tu* ***adevăr*** *eşti datorind,/Lumină din lumină/Şi* ***adevărul*** *nimicind/M-aş nimici pe mine*" (*Opere*, II: 389), prin schimbarea Legii Luceafărului, s-ar nega Fiinţa însăşi: „*Hyperion ce din genuni/Răsai c-o-ntreagă lume/Tu îmi cei semne şi minuni/Ce* ***fiinţa mea o neagă***." (*Opere*, II: 414). Imaginea, de esenţă biblică, *lumină din lumină*, altă ipostază a Adevărului absolut, înţeles ca Dumnezeu – în continuitatea unei însemnări-

manuscris: „*Dumnezeu și Adevărul sînt identici*" (Ms. 2267, *Opere*, XV: 348) – întărește direcția de semnificare cristică, revelată într-o altă variantă prin sintagma *a treia parte* din întregul divinității creștine: „*Tu* ***din eternul meu întreg****/Te-ai smuls o stea senină/Cum vrei puterea mea s-o neg/Lumină din lumină*" – var.: „*Tu din* ***eternul meu întreg****/Rămîi* ***a treia parte****/Cum vrei puterea mea s-o neg/Cum pot să-ți dărui moarte?*" (*Opere*, II: 418).

O altă ipostază a întrupării lui Cristos – întruparea istoric-umană din poezia ***Dumnezeu și om*** – revelă aceeași apartenență la ***Adevăr***: „*Mergeți regi spre închinare la născutul în tavernă/*[...] *// În tavernă...-n umilință s-a născut dar* ***adevărul****?/Și în fașe de-njosire e-nfășat eternul rege?*" (*Opere*, IV: 192). Nucleul semantic al poeziei ***Dumnezeu și om*** îl constituie antiteza dintre două temporalități în conceperea artistică a Adevărului divin. Deschiderea ființei umane spre identitatea dual a lui Isus: întrupare umană și esență divină este semantizată prin semnul poetic *hieroglifă* în temporalitatea inocenței artistului și a ființei omului: „*Dar pe pagina din urmă în trăsuri greoaie, seci,/Te-am văzut născut în paie, fața mică și urîtă,/Tu, Christoase-****o ieroglifă*** *stai cu fruntea amărîtă,/Tu, Mario, stai tăcută, țapănă cu ochii reci!*" (*Ibidem*: 191). Raportul *estetic-sacru* privilegia dimensiunea sacrului; imaginalul (H. Corbin) era chemat să deschidă calea spre perceperea ființei lui Dumnezeu: „*Era vremi acelea, Doamne, cînd gravura grosolană/****Ajuta*** *numai* ***al minții zbor de foc cutezător...***" (*Ibidem*). Epoca modernă a schimbat raportul *sacru-estetic*, absolutizînd esteticul, și acesta, dintr-o perspectivă proprie ierarhiei din societatea oamenilor: „*Azi artistul te concepe ca pe-un rege-n tronul său,/Dară inima-i deșartă mîna-i fină n-o urmează.../*[...] */ Și în ochiul lui cuminte* ***tu ești om nu Dumnezeu.***" (*Ibidem*: 192), ajungînd, într-o variantă, pînă la coborîrea în profan și la desemantizarea Cuvîntului: „*Ieri ai fost steaua de aur a-mpăraților creștini/Azi în gura lor profană nu mai ești decît* ***un nume***." (var. intitulată ***Christos***, *Opere*, V: 164).

În antiteză cu imaginea din prima temporalitate, versurile finale semnificînd specificul artei neinspirate, nici în planul sacrului, nici în plan estetic: „*Ieri ai fost credință simplă, însă, sinceră, adîncă,/Împărat fuși omenirei, crezu-n tine era stîncă,/****Azi pe pînză te aruncă, ori în marmură te taie***." (*Opere*, IV: 192) intră în corespondență cu antiteza dintre cele două poetici, mimetic necreatoare și vizionar-revelatoare, din poemul ***Epigonii***: „*Voi pierduți în gînduri sînte, convorbeați cu idealuri,/****Noi cîrpim cerul cu stele, noi mînjim marea cu valuri***", „*Rămîneți dară cu bine, sînte firi vizionare,/****Ce făceați valul să cînte, ce puneați steaua să zboare***" (*Opere*, I: 36).

Cu această viziune asupra Ființei Lumii și asupra ființării lumilor poetice, în semantica termenului *hieroglifă* adevărul poetic se întîlnește cu adevărul sacru din perspectiva raportului dintre cele două nivele, de suprafață și de adîncime:

- în perceperea celor două ipostaze ale lui Isus: exterioară – întruparea istoric-umană, interioară – esența divină: „*Tu, **Christoase–o– ieroglifă**, stai cu fruntea amărîtă*";

- în conceperea poeziei: limba neutră, fenomenală, la nivelul de suprafață, limba esențială, limbajul poetic în funcție ontologică, la nivelul de adîncime: „*Adevărat cum că poezia nu are să descifreze ci, din contra, are să încifreze o idee poetică în simbolele şi **hieroglifele** imaginilor sensibile*" (Eminescu, 1981: 238);

- în înțelegerea mitului, basmului: narațiunea, la nivelul de suprafață, sensul-orientare în procesul de inițiere în esența lumii, la nivelul de adîncime: „*E păcat cum că românii au apucat a vedea în basm numai basmul, în formă numai formă* [...]; ***mitul** nu e decît un simbol, **o hieroglifă**, care nu-i de ajuns că ai văzut-o, că-i ții minte forma* [...], *ci aceasta trebuie citită şi înțeleasă*" (***Strîngerea literaturii noastre populare***; Eminescu, 1981: 237).

În aceste trei direcții de semnificare ale semnului poetic *hieroglifă*, accentul semantic în perspectiva perceperii lumii în dimensiunea ei sacră şi a receptării poeziei şi mitului şi basmului este transcenderea nivelului de suprafață. În lumea divinului din *Biblie* au făcut-o, între alții, vameşul Zahei şi tîlharul răstignit alături de Isus: „(42) Şi zicea către Isus: «Pomenește-mă, Doamne, cînd vei veni întru împărăția Ta!»", „(43) Atunci zise Isus lui: «Adevărat zic ție, astăzi cu mine vei fi în rai»". În poezie trebuie să o facă cititorul inocent, eliberîndu-se din prizonieratul limbii neutre: „*Da, la voi se-ndreaptă cartea-mi,/La **voi inimi cu aripe**./Ah! lăsați ca să vă ducă/Pe-altă lume-n două clipe.*" (***Aducînd cîntări mulțime***, *Opere*, IV: 501), în basm, ascultătorul cu ființa deschisă: „Şi-apoi Dumnezeu mie mi-a dat gură şi limbă iar d-voastră v-a dat urechi şi de aceea ascultați şi asta, pe lîngă multe *minciuni* ce-ați mai ascultat - *da nu cumva să ziceți că-i minciună*, c-apoi atîta vă trebuie." (*Povești*, 1967: 327), în descifrarea sensurilor mitului, cititorul specializat: „*Ce face istoricul cu mitul? **Caută** spiritul, ideea acelor forme, cari ca atare sînt **minciune***" (Eminescu, 1981: 235).

(Publicat în „Text şi discurs religios", nr. 1/2009, p. 45-56)

Bibliografie

Ediții

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură (reeditare), Editura Institutului Biblic, București, 1988.
Biblia, ediția Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic, București, 2002.
La Bible de Jérusalem, Les Éditions du CERF, Paris, 2003.
La Sacra Bibbia, Roma, 1974.
Septuaginta.1.Geneza, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Monumenta Linguae Dacoromanorum.Biblia 1688, Pars I.Genesis, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1988.

Mihai Eminescu, *Opere* ediție critică întemeiată de Perpessicius și continuată de P. Creția și D. Vatamaniuc. Trimiterile la această ediție se fac prin siglele O I, II, III etc., precedate de anul de apariție al fiecărui volum și urmate de indicații privind titlul poeziei și pagina din volum:

Mihai Eminescu, 1939, *Opere*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, volumul I, *Poezii tipărite în timpul vieții*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II".

Mihai Eminescu, 1943, *Opere*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, volumul II, *Poezii tipărite în timpul vieții*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II".

Mihai Eminescu, 1944, *Opere*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, volumul III, *Poezii tipărite în timpul vieții*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II".

Mihai Eminescu, 1952, *Opere*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, volumul IV, *Poezii postume*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române.

Mihai Eminescu, 1958, *Opere*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, volumul V, *Poezii postume*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române.

Mihai Eminescu, 1977, *Opere*, ediție critică întemeiată de Perpessicius, volumul VII, *Proză literară*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Mihai Eminescu, 1983, *Opere*, ediție critică întemeiată de Perpessicius, volumul XIV, *Traduceri filozofice, istorice și științifice*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Mihai Eminescu, 1993, *Opere*, ediție critică întemeiată de Perpessicius, volumul XV, *Fragmentarium. Addenda ediției*, București, Editura Academiei Române.

Mihai Eminescu, 1989, *Opere*, ediție critică întemeiată de Perpessicius, volumul XVI, *Corepondența. Documentar*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Mihai Eminescu, 1981, *Fragmentarium***,** ediție realizată de Magdalena D. Vatamaniuc, Editura Științifică și Enciclopedică, București.

*** *Povești, snoave și legende*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967.

Studii

Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Text și imagine în vechea civilizație a românilor

Răzvan THEODORESCU

Acum exact 1143 de ani, la Veneția, avea loc o dispută teologică, în anul 867, la care participa faimosul misionar bizantin, din Salonic, Constantin, devenit Chiril, care denunța în această dispută, faimoasa erezie trilingvă potrivit căreia numai ebraica, greaca și latina puteau fi limbi sacre. Era marea sa pledoarie pentru ceea ce s-a numit *gramota slovenska*, care era întemeiată pe un text ultracunoscut al Noului Testament: pe prima Epistolă a Apostolului Pavel către Corintieni, capitolul XIV, unde se vorbește, despre darul limbilor. Eram într-un deceniu, deceniul al VII-lea al secolului al IX-lea, despre care am scris adesea, un veac al convertirilor, al misionarismelor, un veac în care împăratul bizantin Mihail al II-lea îi scria lui Rastislav, conducătorul slavilor din Centrul Europei, că-i dăruiește un alfabet care este un dar al Sfîntului Duh. Sîntem în vremea în care problema limbilor emergente începe să se pună, sîntem în vremea în care apar acele *lingua teudisca* și *lingua francisca* din jurămîntul din 842 de la Strasbourg. Sîntem în vremea în care Papa Adrian al II-lea recunoștea slava ca limbă de cult, făcînd începutul unui drum superb, care merge pînă la primul Episcop al Romei de origine slavă, neuitatul - pentru noi toți - Papa Ioan Paul al II-lea.

Problema limbii era, de fapt, problema care își avea rădăcina în glosolalia apostolică legată de penultimul mare act, moment liturgic, care este Pogorîrea Sfîntului Duh, Rusaliile, și toată dezbaterea în jurul limbii de cult va merge mînă în mînă cu dezbaterea în jurul vizualității, a unei vizualități dominante pentru masa de *iliteratti* sau de *eidota*, în limba latină și în limba greacă, cei care nu știau să citească, cei pentru care Papa Grigore cel Mare spunea: „*Pictura quasi Scriptura*": 'pictura care este ca și Biblia'.

Este foarte interesant că această vizualitate plină de elemente simbolice, plină de elemente senzoriale, va conduce – am făcut această observație acum vreo 20 de ani, într-o scriere a mea – la similitudinea verbelor care reprezintă imaginea și reprezintă cuvîntul. În franceza medievală, o miniatură *est écrite* 'este scrisă'; în slava secolului al XV-lea, de început, în Evanghelia lui Nicodim, imaginea este *napisati* este 'scrisă'. Această întîlnire, în vocabular, a reprezentării în cuvînt și a

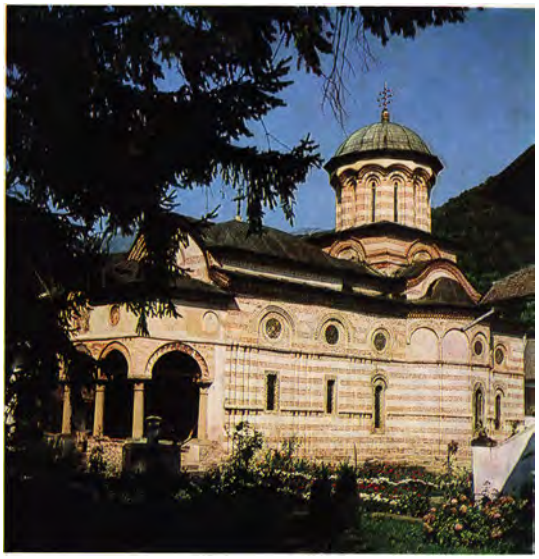
reprezentării în imagine este un lucru asupra căruia insist, pentru că este extrem de importantă pentru toată viziunea medievală și chiar în prima modernitate.

Există un paralelism cultural fundamental pe care trebuie să-l descoperim mereu, între a scrie și a vedea, ceea ce o societate vede și ceea ce o societate scrie; de multe ori sînt lucruri similare. Așa avea să se întîmple în Renașterea Tîrzie, așa avea să se întîmple cu prețiozitatea occidentală a marinismului, a eufuismului în Anglia, a gongorismului și cu reprezentările vizuale paralele. Așa ceva se va întîmpla pînă în deplina modernitate a secolului al XX-lea – dacă ne gîndim la fraza lui André Gide, la muzica de jazz și la colajele din pictura epocii.

Indiferent de limba în care lucrurile se exprimă, există un gust - sau nu există - pentru cuvîntul ornant, există o anumită topică, așa cum în vizualitate există un anumit detaliu sau un ansamblu și toate aceste observații m-au condus la o ipoteză de lucru, de interes, mai cu seamă, pentru filologi.

Există, după părerea mea, patru etape, în vechea civilizație a românilor, de raportare a vizualității la text. Există ceea ce am numit o etapă ***efigial-solemnă*** - cea a secolelor al XIV-lea și al XV-lea. Este o a doua etapă, ***narativă*** - a secolului al XVI-lea. Este o a treia etapă, ***tactilă*** - a secolului al XVII-lea, și este o a patra etapă, dominată de ***decorativism*** în vizualitate și de ***oralitate*** pe planul textului, care este specifică sfîrșitului de secol XVIII și începutului de secol XIX.

Prima epocă este epoca unui bilingvism slavo-român. Alexandru Rosetti scria foarte limpede, și lucrul este valabil nu numai pentru români, dar ne referim la cazul românesc: se gîndea într-o limbă și se exprima în altă limbă. Limbile vernaculare occidentale față de latină erau în aceeași situație. Este limpede, însă, că în desfășurarea ideatică a primelor texte românești, ritmul este foarte lent: ne gîndim la faimoasa Scrisoare a lui Neacșu. Pe de altă parte, latinitatea limbii române, mult discutată de Alexandru Rosetti, pentru secolul al XVI-lea, este un lucru pe care îl putem afirma, dar pe planul vizualității această latinitate este prefigurată de ceea ce se întîmplă, în arhitectură la Cozia.



La Cozia sîntem în fața unui monument, s-a spus, de imitație slavonă, sîrbească. Cînd Nicolae Iorga a primit o delegație de bizantinologi și de medieviști sîrbi, la Cozia, ei au cerut să vadă și celelalte turle care au dispărut, de pe pronaos; pentru că, dacă veneau din Serbia, ele trebuiau să aibă forma aceea piramidală care vine la slavi din arhitectura de lemn. Iorga și George Balș, care îi însoțeau, le-au explicat că nu există așa ceva. Există o singură turlă. Aceasta de unde venea? Venea de la Curtea de Argeș.

Atunci lumea savantă a realizat că, în cazul acestor monumente de secol XIV, care preced textele noastre în limba română, există ceea ce excelent a sesizat un mare bizantinolog francez care a vorbit despre „*la sagesse byzantine de Cozia*", 'cumințenia bizantină a Coziei'. Eu mi-am îngăduit să parafrazez și să spun „*cumințenia latină a Coziei*" care descindea din cumințenia latină a Argeșului. Latinii Răsăritului corectau agitația volumetrică și agitația paramentului din arta slavilor și din arta Bizanțului chiar.

Intrăm în Moldova, în secolul al XV-lea, în epoca lui Ștefan cel Mare.

Neglijarea detaliilor, sîntem fie la Pătrăuți, fie la Voroneț, sîntem într-o vreme în care detaliile sînt neglijate, în care numărul personajelor este redus, în care există

o armonizare tectonică admirabilă a arhitecturii cu pictura, o lapidaritate a imaginii care este lapidaritatea Letopisețului de la Putna, care este identică cu cea a Letopisețului de la Bistrița; nu trebuie să-l citești în slavă, poți să citești admirabilele traduceri românești care merg pe aceeași formulă, care este aceea a slavei. În Letopisețul de la Putna: „*În anul 6907 s-au ridicat la domnie Alexandru Voievod și au domnit 32 de ani și 8 luni și au murit*". Pentru anul 1476: „*Veni Mehmet bey, împăratul turcesc, cu toate puterile sale și Basarab al Munteniei cu toată oastea sa și bătură pe Ștefan Voievod la Valea Albă și îi tăiară oastea și îi prădară și arsă țara pînă la Suceava*". Vine un al treilea document de limbă, de limbă slavonă, dar care în topica sa nu se deosebește de topica traducerii românești: Pisania faimoasă de pe zidul meridional al Bisericii Sfîntul Mihail din Războieni - exact același spirit, care este al picturii.

Un text binecunoscut: „*În zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului domn, Io Ștefan voievod, în anul 6984, în anul domniei sale anul 20 curgător, s-a ridicat puternicul Mahmet, împăratul turcesc*, ***Silnîi Mahmet țar turski*** *cu toate puterile sale răsăritene și încă și Basarab voievod*" – deci ceea ce este în pisanie vine într-un fel să se întîlnească cu ceea ce era în Letopisețul putnean – „*și a venit și el, cu toată Țara sa Băsărăbească. Și au venit să prade și Țara Moldovei și au ajuns pînă aici, la locul numit Pîrîul Alb. Și noi, Ștefan voievod, și cu fiul nostru, Alexandru, am ieșit înaintea lor aici și am făcut mare război cu ei, în luna iulie 20; și, cu voia lui Dumnezeu, au fost înfrînți creștinii de păgîni,* ***christiani ot pogan.*** *Și au căzut acolo mulțime mare de ostași ai Moldovei. Atunci și tătarii au lovit Țara Moldovei din partea aceea*".

Lapidaritatea frescelor, nu mai vorbesc de analiza care ar fi mai complicată a volumelor de arhitectură, deci a vizualității, este aceea a textului.

Al doilea moment, momentul narativ se deschide cu Biserica de la Argeș a lui Neagoe Basarab, cu această faimoasă inscripție a lui Radu de la Afumați.

În poza sa marțială, sîntem între 1522 și 1529, și tot de atunci este textul: „*Să vă fie știute războaiele ce vă voi povesti, pe care le-am făcut eu: cu agarenii, la Gubavi, Ștefănești pe Neajlov, Clejani, Ciocănești, București, Tîrgoviște, pe rîul Argeșel, la Plata, Alimănești pe Teleorman, la Grumazi, Nicopole, Șiștov, Poenari, Gherghița; iar la București; la Slatina, Rucăr și Didrih*". Este o reprezentare cronistică în fond, narativă, în care ideea poveștii începe să apară, a narațiunii.

Să ne ducem la *Învățăturile lui Neagoe*, despre rude și boieri.

„*Știi că nu te-au uns ei pe tine ca domn, ci te-au uns Dumnezeu ca să fii drept față de toți. Fecioara și Pruncul binecuvîntează...*" și avem îngeri încoronatori numai în pictura Țării Românești unde apare acest text; sorgintea este în niște texte - s-a demonstrat – sud-dunărene și sorgintea temei iconografice este în pictura sîrbo-bizantină sau bizantino-sîrbească. În Moldova nu mai avem acești îngeri

încoronatori, această accentuare pe domnul uns direct de către Dumnezeu sau prin intermediari nu apare acolo.

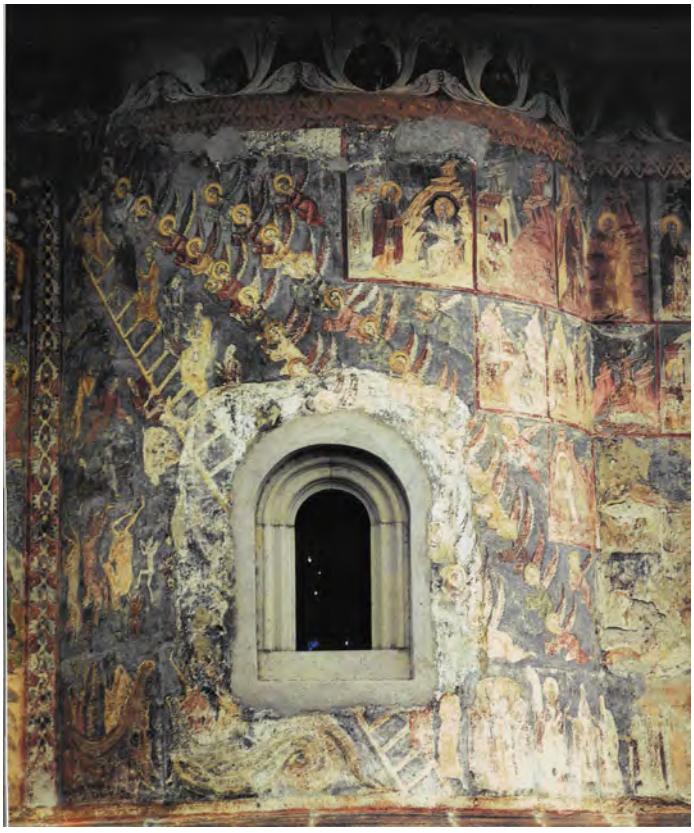
Ajungem la faimoasa pictură exterioară, în zona Cinului, a Marii Rugăciuni.

Eu am scris mai mult și mai demult despre acest lucru, pentru mine pictura exterioară este deja o fază post-medievală, o propensiune pentru spiritul narativ al secolului al XVI-lea, care merită încă să fie cercetată. Regretatul meu coleg, Dan Horia Mazilu, făcuse în această direcție niște breșe foarte importante. Există o retorică, o discursivitate, sîntem în epoca în care la Suceava, care este *primaria*

civitas a Moldovei, existau unele ludii, niște serbări, niște puneri în scenă, care au ordonat o serie din aceste reprezentări.

Ascultați-l, vă rog, pe Macarie, acest personaj care avea, după cum s-a spus, vocația persoanei I, vorbind într-o împletire ritoricească care venea din Manases**,** vorbind despre Rareș cu totul alt ton decît tonul secolului al XV-lea: „*Dar precum mi se pare mie, nu este nimica neschimbător în această viață, nici puterea Domnului, nici bogăția și nu este fericire în viață care să nu fie turburată de întristări și vifor. Dar ce vreau să zic prin aceste cuvinte? Și Dumnezeu vrînd să ne mustre pentru greșelile noastre, întocmai ca pe încercatul Iov și-a împletit pe căi ascunse gîndul său și de împlinitor au ales pe boieri. Ce și cum s-a întîmplat astea? Vino în ajutor, cuvîntule, și povestește*" - ca și în inscripția de la Argeș - „*celor doritori de a ști lucrurile vrednice de aducere aminte și de istorisire*".

Face Macarie aluzii la texte greco-romane, la Calende sau la *starorodnîi Kron*, la Cronos, tot pentru Macarie *stamatelos Cotronas*, la Rîșca, un pictor din Zante va reprezenta pentru prima oară, Scara lui Ioan Sinaitul, care va apărea mai tîrziu la Sucevița.



Urmează egumenul de la Căpriana, Eftimie, cu o aglomerare de epitete despre Lăpușneanu care este comparabilă cu aglomerarea de personaje în pictura exterioară: „*Fusese ascuns ca odinioară lumina sub obroc ori ca luceafărul sub pământ, acum însă s-a arătat ca o stea strălucitoare de la miazănoapte*".

Mai demult am arătat paralelismul între iconografia acestei picturi și un text faimos, care nu este românesc, este slav, de creație rusească, este textul lui Ivan Semenovici Peresvetov, care este la Suceava la un moment dat și care-i dă lui Ivan cel Groaznic exemplul lui Petru. Nu ne interesează acest aspect ideologic, ne interesează strict textul și imaginea. Ați avut Cinul de mai multe ori în față, Cinul de la altar din exterior. Despre ce vorbește Peresvetov : „*Îngerii lui Dumnezeu și făpturile cerești care păzesc neamul omenesc de orice pacoste de la Adam pînă în această vreme*". Este exact programul iconografic al Cinului pe care nu se poate Peresvetov să nu-l fi văzut. Dacă am nevoie de încă o confirmare – un exordiu a lui Peresvetov , în adresare directă. Ați văzut Asediul Constantinopolului, Asediul de la Moldovița și în alte părți. Ascultați-l pe Peresvetov cu acest Asediu, care este, după cum știți, o parte a Imnului Acatist: „*Dacă vrei să ai înțelepciune împărătească și să ai cunoștință despre meșteșugul ostășesc și despre așezămintele vieții împărătești, atunci să citești pînă la sfîrșit cărțile despre luarea Țarigradului*". Este limpede acest paralelism și vreau să vă spun că o inscripție de la Moldovița ne dă și cheia teologică a unui lucru fundamental pentru politica Răsăritului: ideea ortodoxă cum că luarea Constantinopolului este pedeapsa lui Dumnezeu pentru trădarea florentină, pentru mersul în sensul acesta al apropierii de catolicism.

În mediul ortodox avem Cronica murală de la Bucovăț din Oltenia, nu foarte simpatică pentru mentalul românesc.

Voievodul de la București se bucură că voievodul de la Suceava a fost omorît de turci și aduce mulțumire sultanului otomanicesc pentru că în locul lui Ioan Vodă, cel învins la Roșcani, venea fratele lui Alexandru Mircea, Petru Șchiopul. Să reținem că inscripția de la Bucovăț nu este o mare lecție de morală românească, sau dimpotrivă, arată o permanență românească – asta alegeți Dumneavoastră.

Inscripția de la Călnuiu, imaginea dinainte - „*Să nu verși sînge*" – un alt exordiu, al lui Petru Cercel care este identic unor texte de epocă. Dar vreau să vă spun că nu numai în mediile ortodoxe, în mediile săsești avem așa-numitele *wandcroniken*, cronicile narative de la Ațel, de la Moșna, de la Bratei, de la Mediaș, care vorbesc despre istorii locale. Această nevoie de a te exprima narativ în texte monastice, în texte pur și simplu politice sau în imagini bisericești este un lucru fundamental.

Ajungem la a treia și penultima epocă, aceea a tactilului. Am încercat să arăt de ce – sîntem deja în texte românești, și în texte slavone - Udriște Năsturel tălmăcește în slavonă o carte. Se scrie deja în românește; și se scrie tactil. Am încercat să dau o explicație. E ipoteza mea, unii au acceptat-o, unii nu, este momentul în care Aristotel este învățat foarte bine, de la Padova prin *iatrofilosofi***,** și la Iași și la București. *Physis*-ul, natura, *physis*-ul aristotelic devine dominant și atuncea îl

învăța Grigore Ureche în Colegiul Iezuit de la Bar, îl învăța Miron Costin tot în Colegiul Iezuit – vă amintesc spusa lui Călinescu cînd începuse să scrie la Iași despre Grigore Ureche: „Grigore Ureche care are acel dar fonetic de a sugera faptele prin foșnitura și aroma graiului". Este o observație foarte subtilă, ca atîtea altele, a lui Călinescu. Concretețea, materialitatea limbii textelor, a imaginilor sînt impresionante. Miron Costin, cu toată articulația clasică a frazei sale, care urmează o topică latină, vorbește direct despre această vizualitate: „*Den cinci simțuri ce are omul, văzul den toate așază într-adevăr gîndul nostru ce să vede cu ochii, nu încape să hie îndoială în cunoștință*". Astăzi știm că în materie de artă profuziunea materialelor și fuziunea artelor caracterizează primul baroc; dar exact asta vedem în Moldova, la Sucevița, cu portretul din 1606 a lui Ieremie Movilă.

O poză sarmatică - am scris mult despre acest lucru - venind din Renașterea poloneză, dar într-o tehnică pur ortodoxă, avînd această făptură și înfățișare încă (în slavonă *văzdrazdon iei obrazum sim)*; este o piesă absolut excepțională, este piesa care l-a entuziasmat pe Henri Focillon și dați-mi voie să vă citesc cum a prezentat-o Focillon la Paris: „*Sur les epaules dorées de Jeremie Movila, sur sa statue d'or, dans la dorure de l'encadrement precieux, parait un visage à la Cranach, une sorte de Frederic le Magnanime des rives de la Moldova, fort, trapu, barbu de noir, de la plus violente beauté*". Asta este o piesă care se apropie de fațadele Trei Ierarhilor și fațadele Trei Ierarhilor sînt pentru mine un baroc ortodox polibizantin.

Apoi, broderiile atît de cunoscute de la Trei Ierarhi, din Sala Gotică.

Tudosca Bucioc și Ioan cel despre care Miron Costin ne spune că este „*slab și deznodat de oase*"; imaginea extrem de realistă, de poză sarmatică, eu sînt convins că este făcută după un portret sarmatic, polonez, al acestui fiu de domn. Sau mergeți la Cetățuia, uitați-vă la Duca și aduceți-vă aminte de fraza lui Neculce: „*Om nu prea nalt și gros, burduhos și bătrîn*" – totul este tactil - „*numai își cernea barba*"; e suficient ca să înțelegi portretul de la 1672 de la Cetățuia. Ar fi multe de spus, am vorbit numai despre pictură, dar se aliniază aici și arhitectura rezidențială din epoca lui Brîncoveanu, această arhitectură care stă într-un consens european, cu ce se întîmplă la Versailles, la Caserta, la Peterhof și în alte părți. Ajungem la Mogoșoaia.

Pentru prima oară în limba română se folosește cuvîntul *palat*. Noi amestecăm de multe ori termenii. Palatul de la 1702 are un sens perfect limpede și sper că am reușit s-o demonstrez, modelul este limba franceză, unde *palais* în exact aceeași epocă nu este decît rezidența regelui sau a prinților regali, aici a unui fiu de domn. Dar ascultați Cronica anonimă a Brîncoveanului, cu o frază dinamică, progresivă, cum vede itinerariul ludic al acestor case sau palate: „*În vreme ce merseseră la satul Măriei Sale, la Obilești, unde heleșteu mare este și plimbare foarte frumoasă de primăvară, unde nu o dată, ci de mai multe ori zicea Măria Sa că estimp numai a plimbărilor grijă vom avea, din Obilești în București, de-aci în Mogoșoaia, de-aci în Potlogi, de-aci în Tîrgoviște vom trece vara și la toamnă la vii vom merge unde ni se va părea*". Este un itinerar ludic, care este drumul acestei arhitecturi și îmi place mereu să amintesc această frază din *Cronica anonimă*, gîndindu-mă, mai ales, la cît de puțin ludic a fost sfîrșitul său.

Ultimele cuvinte, despre ultimul moment, momentul decorativ și de oralitate. O vizualitate care domină și devine o vizualitate populară, o oralitate care domină și devine o realitate populară: „*Să vă povestesc*", „*Să povestim cevașîlea*". „*S-a întîmplat asta pe la prînzucior*", se spune, *im grossen Sonntag der Nacht*, în textele populare săsești; este o perfectă congruență în texte populare, între textele în limbă germană și textele în limbă română, mărturisesc că nu cunosc textele maghiare, nu am competență, dar nu este exclus ca același lucru să se întîmple în textele populare maghiare. Și avem acea oralitate debordantă a lui Ioan Dobrescu, fiul de dascăl și rudă de șalvaragiu, care la Biserica Batiștei din București vorbește despre ce știe el că s-a întîmplat cu un fecior de *greco-romairos* care se numea Napoleon Bunăparte care și-a luat o nevastă și o poveste întreagă, devine un fel de basm; tot ce s-a întîmplat cu Maria Luiza, cu ducele de Reichstadt, în imaginația acestui tîrgoveț bucureștean care povestește, povestește, povestește, sau ca Dionisie Eclesiarhul, care, cum bine s-a remarcat, e cel care anunță, într-un fel, personaje din Caragiale.

Fantezia populară, care ia din *Fiziolog*, care ia motive din unele texte esopice. Și iată pasărea Phoenix pictată puțin înainte de momentul lui Tudor Vladimirescu, la Neghinești-Cacova, în Vîlcea.

Și puțin timp înainte Episcopul Chesarie al Rîmnicului, care într-unul din mineiele sale spune că „*Țara Românească s-au asemănat cu pasărea ce se numește* ***Finix***". Phoenixul, care pentru episcopul vîlcean, este semnificația Țării Românești, care pentru țăranul de la Neghinești ar fi fost cu totul altceva, nu avea conotație politică. Sînt simboluri ale unei vizualități populare care merge mînă în mînă cu textul, cu discursul oral care va fi fost.

Nu știu dacă ipoteza mea, a acestor etape pe care vi le-am prezentat este adevărată, sper că nu este o speculație, sigur este că trebuie să știm mai bine cum vorbesc și cum privesc românii. Într-o Românie care s-a mitocănizat puternic, în care se scrie cum se scrie în gazete, în care se vorbește cum se vorbește la televizor – telenovelele nu sînt altceva decît o formulă în care am intrat și noi, nu vorbesc de cele iberice, ci de cele pe care le tot vedeți, tot mai mult produse la noi - sînt simboluri ale unei vizualități decăzute, care corespunde unor texte decăzute.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 3/2011, p. 21-37)

Scrisul religios, componentă definitorie a culturii vechi românești

Gheorghe CHIVU

Locul textelor bisericești în cadrul scrisului românesc

Scrisul religios, realitate diversă și complexă, ce acoperă și ilustrează domenii multiple, de la creația literară pînă la exegeza științifică de aleasă ținută, de la textul de tip tehnic și administrativ pînă la publicistică, este în mod indiscutabil o componentă structurală, definitorie a culturii românești. Nu doar, cum s-a crezut multă vreme și cum consideră încă unii exegeți, a vechii noastre culturi, în care cartea bisericească, tipărită și manuscrisă, a fost dominantă, prin numărul textelor ilustrative, prin poziția, prin importanța, prin circulația acestora și îndeosebi prin spiritul, respectiv prin atitudinea pe care ele le ilustrau, ci și, în epoca modernă, cînd, literatura oficială, în sensul larg al termenului, devenind predominant laică, scrisul religios s-a constituit într-o variantă paralelă a scrisului literar[1].

Mărturie vie și continuatoare fidelă a vechii noastre culturi scrise, textul religios se impusese, de la mijlocul veacului al XIX-lea, ca un exemplu de continuitate și de stabilitate într-o cultură ce își căuta febril formele sale moderne. El se dovedise a fi, în aceeași epocă de schimbare rapidă a modelelor culturale și a mentalității, un remarcabil izvor de inspirație, un niciodată epuizat rezervor de mijloace stilistice și un model retoric apreciat adesea de scriitorii cultivați[2].

---

[1] Pentru argumentarea acestei idei, vezi studiile noastre *O variantă ignorată a românei literare moderne – limbajul bisericesc*, în LR, XLIV, l995, nr. 9–12, p. 445–453 și *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual,* București, 1997.

[2] Modelul scrisului religios a fost utilizat după 1830, nu doar ca parte a influenței exercitate de scrisul vechi în ansamblu, de către Ion Heliade Rădulescu și, în mod special, de Alecu Russo (ultimul în *Cîntarea României*). Influențe ale limbajului figurativ existent în textul bisericesc, utilizarea structurilor retorice specifice acestuia, dar îndeosebi prezența unor arhaisme fonetice, morfo-sintactice și lexicale au fost însă detectate constant în scrisul multor autori din secolul al XIX-lea (Dimitrie Bolintineanu, Al. Odobescu, Mihai Eminescu), unde prezența formelor de limbă veche avea totdeauna justificare artistică (rațiuni prozodice, dar și crearea așa-numitei culori de epocă și, mai tîrziu, a unor sugestii culturale rafinate).

După ce se păstrase prudent şi poate necesar în vechile sale forme (chiar alfabetul chirilic a fost abandonat oficial de Biserica ortodoxă după 1880[3], atunci cînd etimologismul extern, învins într-un fel de fonologism, lăsase locul mult simplificatului şi deci mai accesibilului etimologism intern), cartea bisericească intra în secolul XX ca o componentă a scrisului literar ce ilustra pe deplin continuitatea structurilor specifice vechii noastre culturi, în plan lingvistic în ansamblu, dar în special în plan stilistic şi retoric.

Adaptarea sau cel puţin acomodarea cu aşteptările intelectualilor veacului (oamenii simpli nu resimţeau, în fond, atît de acut nevoia de schimbare a unui limbaj impus deja prin tradiţie) a dus la o treptată şi prudentă înnoire, menită să scoată scrisul bisericesc din marginalizarea la care îl condamnase orientarea laică a culturii moderne sau cel puţin să atenueze efectele acestei marginalizări.

Limba însăşi, atît sub forma sa elevată, literară, cît şi în varianta populară, impunea la rîndul ei o asemenea înnoire şi actualizare (fonetică şi morfologică, pentru că anumite elemente ale structurii fuseseră modificate, deopotrivă lexicală, pentru a ţine pasul cu schimbarea de inventar şi îndeosebi de semnificaţii a vocabularului, dar mai puţin sau deloc sintactică). Normele noi au fost acceptate atunci cînd nu falsificau conţinuturi sau structuri relevante din punct de vedere teologic şi stilistic. Au rămas de aceea în uzul cărţii religioase fonetisme de tipul *greşale* sau *întru*, cîteva forme iotacizate tipice, uneori lexicalizate, *crez,* respectiv *vie*, nominativul *pustie* sau vocativul etimologic *Doamne,* participii prezente de tipul *îndurat, înfricoşat,* lexeme vechi, precum *ardere-de-tot, fărădelege, vîrtute*, sau avînd sensuri deloc sau puţin cunoscute astăzi, precum *călca* „a învinge”, *horă* „adunare” sau *sîn* „golf; loc de adăpost şi protecţie”, inversiuni cîndva uzuale, de tipul *fost-au,* sau îmbinări specifice care evocă un regim sintactic arhaic, precum *iartă-ne, crede-mi*. Iar realităţi şi concepte impuse de lumea şi de gîndirea modernă, dar şi nevoia de comunicare fără restricţii majore cu credincioşii au impus utilizarea nu doar în cadrul cărţilor de lectură bisericească a unor cuvinte aparent incompatibile cu expresia caracteristică scrisului bisericesc. (Ne gîndim, spre exemplificare, la neologisme aparent laice, precum *chestiune, plagă, a revoca* sau *spion*, acceptate în textul biblic modern.)[4]

[3] Hotărîrea de a înlocui în cărţile bisericeşti alfabetul chirilic cu alfabetul latin a fost adoptată de sinodul Bisericii Ortodoxe Române abia în anul 1881. Vezi Virgil Molin, *Înlocuirea alfabetului chirilic cu alfabetul latin în tipăriturile noastre bisericeşti,* în „Mitropolia Olteniei”, XIV, 1962, nr. 10–12, p. 624–640.

[4] Pentru alte caracteristici ale scrisului bisericesc actual, vezi, în afara studiilor citate în nota 1, Vasilica Silvia Dima, *Elemente arhaice în limbajul bisericesc actual – Molitvelnicul,* în LR, LI, 2002, nr. 4–6, p. 143–164; Manuela Neculai-Stănică, *Caracteristici lingvistice ale textelor biblice româneşti actuale, de rit apusean*, în LR, LVII, 2008, nr. 4, p. 500–526; Daniela-LuminiţaTeleoacă, *Limbajul*

Marcate, din punct de vedere lingvistic și stilistic, ca elemente definitorii ale limbii române în epoca modernă, aceste substituiri și adaosuri deveniseră necesare într-un scris care nu se putea abandona integral trecutului fără pierderi în plan cultural și, desigur, în plan confesional.

După 1990, scrisul bisericesc a revenit în forță în spațiul public. În haină parțial renovată în veacul precedent pentru componentele sale tradiționale (textele biblice, cărțile de slujbă și de lectură, scrierile cu caracter juridic, administrativ sau tehnic). În formă firesc modernizată, în domeniul dezbaterii dogmatice și în cel al instrucției teologice. Semnificativ pentru recîștigarea de către scrisul bisericesc a statutului de componentă de prim rang a culturii, a luat însă amploare, în structuri și forme în totalitate moderne, stilul publicistic religios, distinct ca preocupări și terminologie, dar nu întru totul diferit de jurnalismul care are ca destinatar și beneficiar cititorul și ascultătorul laic.

Scrisul bisericesc, tot mai prezent în viața cotidiană, diversificat stilistic și ca modalități de manifestare publică, a recîștigat astfel plenitudinea mijloacelor de exprimare și de adecvare specifice unei forme elevate de promovare a culturii românești moderne.

Îmbinare încă insuficient pusă în lumină de vechi și nou, de tradiționalism responsabil și inovare prudentă, scrisul bisericesc actual capătă astfel valențe similare, dar evident superioare celor ilustrate de cartea bisericească în epocile de început ale scrisului în limba română.

Etape în dezvoltarea vechiului nostru scris religios

Cartea religioasă a parcurs însă, pînă în deceniile imediat următoare anului 1800, atunci cînd procesul modernizării de tip occidental și laicizarea deveniseră dominante și în cultura românească, mai multe etape importante într-o evoluție deopotrivă cantitativă și calitativă, care a avut drept consecință acceptarea românei ca limbă oficială nu doar în Biserică, ci și în administrație, în justiție, în știință și în procesul de învățămînt.

Avem în vedere trei mari perioade, ce acoperă fiecare aproximativ un secol.[5]

bisericesc actual între tradiție și inovație, București, 2008; idem, *Aspecte morfo-sintactice în textul catihetic actual,* în *Lucrările celui de al doilea Simpozion internațional de lingvistică,* [București], 2009, p. 489–501.

[5] Periodizarea pe care o facem acum, adecvată materiei analizate și scopurilor urmărite în comunicarea de față, diferă parțial de cea promovată în mod curent în studiile de istorie a limbii române literare vechi. Vezi, pentru aceasta din urmă, Ion Gheție, *Introducere în studiul limbii române literare,* București, 1982, p. 63–68 și Ion Gheție (coord.), *Istoria limbii române literare. Epoca veche. 1532–1780*, București, 1997, p. 52–53.

*

Prima dintre acestea, bine marcată în limitele sale prin evenimente culturale cu semnificație deosebită, a fost desigur perioada în care au apărut și apoi au fost difuzate, prin copiere manuscrisă, dar și prin tipar, primele texte religioase românești. ***Cel dintîi secol al scrisului în limba română*** își are începuturile, după cum dovedesc ultimele cercetări în domeniu[6], nu la mijlocul veacului al XVI-lea, cum indică datarea majorității scrierilor astăzi cunoscute, rămășițe ale unei producții literare ce va fi concurat, chiar dacă de pe poziții inegale și numai în scopuri dogmatice, cartea slavonă și pe cea în haină latină, ci la finele veacului anterior, cînd pare că s-a transpus pentru prima dată în limba română Psaltirea[7]. Constatarea că cele mai vechi texte cunoscute astăzi, datînd cel mai devreme din jurul anului 1550, sînt copii sau prelucrări ale unor versiuni anterioare pierdute, susține indirect această ipoteză.

Secolul al XVI-lea, primul din istoria scrisului religios românesc și implicit din istoria scrisului în limba română, este epoca în care remarcabila unitate a grafiei chirilice (în cadrul căreia sînt înregistrate nu doar valori specifice ale unor semne chirilice, aceleași peste tot, ci și cîteva slove create și utilizate exclusiv în spațiul românesc[8]) și o surprinzătoare consecvență în înlocuirea particularităților distinctive ale sursei cu cele ale copistului, respectiv ale tipografului dovedesc nu doar o incipientă conștiință a normei, ci și existența unei fie și timide tradiții literare[9].

---

[6] Pentru sinteza opiniilor formulate asupra acestui subiect, vezi. în primul rînd, Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română,* București, 1985, p. 127–176.

[7] Potrivit ultimelor cercetări întreprinse de Al. Mareș, Psaltirea Hurmuzaki a fost copiată anterior Scrisorii lui Neacșu (1521), filigranul hîrtiei manuscrisului indicînd o dată cuprinsă între 1491 și 1515. Vezi pentru detalii Al. Mareș, *Considerații pe marginea datării* ***Psaltirii Hurmuzaki,*** în LR, XLIX, 2000, nr. 4–6, p. 675–683; cf. *Psaltirea Hurmuzaki,* I, București, 2005, p. 19.

[8] S-a remarcat în repetate rînduri, în studiile consacrate scrisului chirilic românesc, utilizarea ierurilor și a iusurilor cu altă valoare decît în scrisul slavon. De asemenea a fost pusă în evidență crearea și utilizarea în tot spațiul cultural românesc a două slove chirilice specifice, ӓ și ô. Vezi, pentru aceasta, în primul rînd Emil Vîrtosu, *Paleografia româno-chirilică,* București, 1968, p. 103–109, dar și, recent, Ion Gheție, Al . Mareș, *De cînd se scrie românește?,* București, 2001, p. 16–22.

[9] Respectarea de către vechii tipografi și copiști a normelor literare de bază a fost bine pusă în evidență de către Ion Gheție în *Baza dialectală a românei literare* (București, 1975). Sînt apoi cunoscute exemplul tipografilor brașoveni ai Paliei de la Orăștie, care au imprimat textul respectînd (cu mici excepții) normele uzuale în zona de sud-vest a țării (vezi Ion Gheție, *op. cit*., p. 226–228), și cel al popii Grigorie din Măhaci, respectiv al unuia dintre „colaboratorii" săi locali, care, transcriind *Întrebarea creștinească* și un fragment din *Pravila* lui Coresi, au abandonat deliberat norma locală în favoarea aceleia promovate de tipăriturile brașovene (vezi Gh. Chivu, *Codex Sturdzanus,* București, 1993, p. 57–59).

Iar coexistența și nu o dată chiar contaminarea scrierilor canonice cu cele apocrife[10], ambele difuzate aproape la fel de intens prin copiere manuscrisă, fapt de asemenea semnificativ pentru posibila constituire a unei tradiții, sugerează foarte probabil o acțiune deliberată de atragere spre credință a persoanelor înclinate să promoveze sau să accepte atitudini și tradiții nu totdeauna conforme cu dogmele Bisericii.

În acest secol, de coexistență a scrisului în limba română, încă timid ilustrat, cu scrisul în limbile sacre, traducătorii au reușit să învingă destul de repede atît dificultățile create de caracterul incipient al utilizării românei ca limbă de cultură, cît și prestigiul formei surselor străine (majoritar slavone, dar adesea și latinești sau maghiare).

Cunoașterea și utilizarea constantă, în circumstanțe diferite, a limbilor oficiale ale Bisericii va fi facilitat, desigur, această evoluție rapidă a formei, a expresiei scrisului în limba română. Calitatea superioară a expresiei lingvistice și stilistice a textelor alcătuite în deceniile premergătoare anului 1600 (ne gîndim îndeosebi la *Palia de la Orăștie* și la cea de a doua *Cazanie* coresiană) trebuie însă explicată și printr-un atent și repetat exercițiu de utilizare a limbii naționale într-o formă elevată, adecvată deopotrivă slujbei sau traducerii și redactării textelor. Doar astfel putem înțelege forma de excepție a scrisorii alcătuite în 1599, în numele boierilor ce l-au trădat pe Mihai Viteazul, foarte probabil de către mitropolitul de Tîrgoviște[11], formă perfect adaptată circumstanțelor de comunicare și abil structurată după toate regulile persuasiunii. (Boierii fugari în Moldova trebuiau convinși că o intervenție poloneză pentru schimbarea domnitorului era singura capabilă să salveze țara, poporul, de vreme ce numai astfel averea lor și viața propriilor familii nu mai erau puse în pericol.)

*

Intervalul marcat, în limitele sale cronologice, de încetarea activității tipografiei coresiene, respectiv de tipărirea la București a primei Biblii românești a fost ***secolul impunerii limbii române ca limbă de cult și, implicit, ca limbă de cultură.*** Un secol de lucru îndelung asupra formei elevate a limbii române, dar și de luptă cu inerțiile și provocările epocii, manifestate în plan teologic și social. Secol în care marii cărturari și ierarhi moldoveni, Varlaam la început și Dosoftei după aceea, au trudit îndelung și cu folos pentru acceptarea și apoi pentru impunerea românei ca limbă de cult. Concomitent, după cum se știe, cu introducerea limbii țării în

[10] Am semnalat și ilustrat contaminarea de text produsă între *Legenda Duminicii, Apocalipsul Maicii Domnului* și *Pravilă* în *Codex Sturdzanus,* p. 79.

[11] A se vedea, pentru textul acestei scrisori, *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea,* București, 1979, p. 111–113.

administrație și în instanțele civile[12], urmare a inițiativei și acțiunii unui domn luminat, Vasile Lupu, urmat îndeaproape, în încercarea de modernizare a organizării administrative, juridice și sociale a provinciilor românești extracarpatice de Matei Basarab. Este secolul în care, la Bălgrad, Simion Ștefan făcea eforturi similare ierarhilor moldoveni, încercînd să introducă în cartea bisericească românească modelul (nu numai editorial) occidental[13].

La finele acestui „veac de aur" al culturii românești[14], consensul (încă insuficient documentat) dintre marii învățați ai neamului a dus, cum bine se știe, la apariția, în 1688, a primei Biblii integral tipărite în limba țării. O Biblie ce trebuie receptată nu atît ca un monument de limbă, este drept primul de această amploare și valoare din istoria culturii noastre scrise[15], cît ca un moment simbolic al înțelegerii de către marii învățați ai vremii a rostului și rolului Bisericii în unificarea neamului prin cultivarea limbii și prin acțiune culturală responsabilă.

*

În deceniul marcat de apariția primei Biblii în limba română, versiune muntenească integratoare a unor surse moldovenești, respectiv ardelenești, pusă în operă, la București, de către o echipă de tipografi moldoveni, a debutat ***secolul primei unificări a limbii române literare în cartea destinată slujbei.*** În această nouă etapă din evoluția scrisului bisericesc românesc, începută prin opera tipografică și de misiune a lui Antim Ivireanul[16] și încheiată odată cu realizarea

[12] Avem în vedere tipărirea celor dintîi codice civile la Iași (*Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe,* 1646) și la Tîrgoviște (*Îndreptarea legii,* 1652).

[13] Glosele marginale din *Noul Testament de la Bălgrad*, interpretate multă vreme ca dovezi ale încercării de explicitare și de rafinare formală a textului biblic (s-a vorbit chiar, cu referire la aceste glose, de un prim dicționar explicativ și de sinonime al limbii române; vezi G. Țepelea, *Studii de istorie și limbă literară,* București, 1970, p. 51; Florica Dimitrescu, *Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad,* în *Noul Testament tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei,* Alba Iulia, 1988, p. 93), s-au dovedit a fi o adaptare la spațiul românesc a tiparului edițiilor occidentale ale Bibliei (Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567–1702),* Cluj-Napoca, 2001, p. 159–179).

[14] Limitîndu-se la Moldova, Virgil Cîndea plasa acest „veac de aur" între momentul apariției *Cazaniei* lui Varlaam (1643) și anul în care Ion Neculce încheie istorisirea *Letopisețului* său (1743). A se vedea, în acest sens, volumul colectiv *Un veac de aur în Moldova (1643–1743),* Chișinău, Știința & București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 4 ș. u. Intervalul de timp cuprins cu aproximație între 1650 și 1750 a reprezentat însă o epocă de înnoire culturală remarcabilă pentru toate cele trei provincii românești.

[15] Vezi pentru analiza critică a opiniilor privind tipăritura din 1688, Ion Gheție, *Biblia de la București și procesul de unificare a limbii române literare,* în *Studii de limbă literară și filologie*, II, București, 1972, p. 53–65.

[16] Pentru rolul avut de cărțile bisericești imprimate în această epocă în Țara Românească în susținerea și promovarea normei unice supradialectale, vezi recent Ion Gheție, *Secolul al XVIII-lea și unificarea limbii române literare,* în *Contribuții la istoria limbii române literare. Secolul al XVIII-lea*

celebrei Biblii de la Blaj[17], s-au creat premisele pentru noua încercare, generalizată în toate planurile vieții noastre culturale (deopotrivă religioase și laice, în cartea tipărită și în cea difuzată prin copiere manuscrisă), de unificare a limbii noastre literare, încercare desfășurată acum de intelectualii iluminiști, influențați, în Țara Românească și în Moldova, de ideile venite din spațiul grecesc, iar în Transilvania și în Banat, de mișcarea iluministă occidentală.

Baza acestei noi încercări a constitui-o acum însăși cartea bisericească, diversă și intens difuzată în tot spațiul românesc, susținută de tipografii puternice și influente, aflate în slujba și sub conducerea aproape exclusivă a Bisericii, carte bisericească în care, după cum constatase Petru Maior, în consens cu alți învățați ai vremii, „*tot o dialetă iaste*"[18]. O aceeași „*dialetă*", deci un set de norme literare fundamentale, peste tot și de către toți tipografii vremii respectate.

Iar dezvoltarea în perspectivă modernă a acestei prime forme unitare a limbii române literare, difuzată inițial exclusiv prin cartea tipărită pentru slujbă, va fi datorată acțiunii învățaților care au promovat, în veacul al XIX-lea, modelul latino-romanic și etimologismul, proiecte lingvistice cu efect integrator și unificator, deopotrivă în plan cultural și politic, pentru întregul spațiu românesc[19].

*

În cele trei secole ale culturii noastre vechi, scrisul religios a tins și a reușit deci să devină unitar în forma cărții de slujbă, la fel cum fusese tot timpul în conținutul textelor de bază ale credinței. Iar difuzarea cărților biblice și a celor destinate

(1688-1780), [Cluj-Napoca], 2000, p. 91–111, și Florentina Zgraon, *Normele limbii române literare la jumătatea secolului al XVIII-lea (tipărituri religioase de lectură, tipărituri laice, manuscrise),* în *vol. cit.,* p. 112–152.

[17] Constatarea a fost astfel formulată de Petru Maior, la începutul secolului al XIX-lea, în *Dialog pentru începutul limbei române între unchi și nepot:* „în cărțile cele besericești tot o dialetă este la toți" (în *Lexicon rumînesc-lătinesc- unguresc-nemțesc,* Buda, 1825, p. 70).

[18] Vezi nota precedentă. Ideea va reveni în propunerile formulate de Ion Heliade Rădulescu pentru „a face o limbă generală", adică pentru a stabili norme unice supradialectale în româna literară modernă, învățatul muntean propunînd „să urmăm limbii cei bisericești și pe tipii [= normele] ei să facem și limba filosofului, matematicului, politicului" (I. Heliade Rădulescu, *Opere*, II, București, 1943, p. 220).

[19] Scrierea etimologică a permis unificarea scrisului literar românesc și chiar a impus, prin anumite grafii considerate a ilustra „forme clasice", mai apropiate adică de faza de unitate originară a limbii române, norme unice, cu toate că acestea intrau uneori în contradicție cu regulile scrisului fonologic. Pentru una dintre aceste grafii, vezi articolul nostru *O normă a limbii române literare din a doua jumătate a secolului al XIX-lea:* ***cîne, mîne, pîne,*** în LR, XXII, 1973, nr. 1, 51–58. Iar pentru relevarea rolului unificator al scrisului etimologizant („dorita unitate de scriere"), în contradicție cu marcarea și, deci, cu păstrarea unor diferențieri lingvistice zonale prin utilizarea scrisul chirilic, prin definiție fonologic, vezi considerațiile formulate în introducerea primului dicționar academic al limbii noastre (A. T. Laurian, I. C. Massim, *Dicționarul limbei române*, I, București, 1871, p. XXI–XXII).

practicii religioase, din Moldova și Țara Românească spre Banat și Transilvania (în ciuda unor interdicții impuse și apoi chiar legiferate de Curtea de la Viena), a susținut suplimentar ideea de unitate spirituală și culturală a întregului spațiu românesc.

Au fost secole marcate de dorința constantă de stabilizare a structurilor și de echilibrare a raportului dintre forma și conținutul textului bisericesc, în încercarea niciodată abandonată de găsire a celei mai bune expresii a ideii, adică a spiritului, după o lungă perioadă în care litera, adică forma sursei fusese, invariabil, respectată.

Au fost secole în care s-a încercat, în folosul promovării credinței și al apropierii tuturor credincioșilor, păstrarea echilibrului între exprimarea elevată (chiar dacă aceasta devenise adesea artificială prin calchierea literei sursei) și comunicarea uzuală, fără abatere de la misiunea asumată de cultivare a stilului înalt, fără cedare în fața culturii firesc scăzute a majorității ascultătorilor, ci dimpotrivă, prin modelarea vorbirii și gîndirii acestora.

Scrisul bisericesc între abordarea culturală și investigația specializată

Cercetarea vechii noastre literaturi religioase s-a soldat, în ultima jumătate de secol, în ciuda marginalizării oficiale a scrisului bisericesc, cu rezultate remarcabile.

Prin investigații încadrate, înainte de 1990, în preocuparea generală pentru studierea începuturilor scrisului nostru literar sau în aceea strict specializată, consacrată cunoașterii istoriei limbii române sau cercetării etapelor de constituire și evoluție a românei literare[20], s-a ajuns practic la o descriere detaliată, chiar dacă nu exhaustivă, a celor mai importante texte religioase, la o inventariere a formelor lingvistice prezente în manuscrisele și tipăriturile noastre vechi și chiar la diferențierea faptelor de limbă vorbită consemnate în cadrul acestora de cele ce aparțineau registrului literar.

Au fost de asemenea publicate, uneori chiar în mai multe ediții, alcătuite pentru obiective distincte și cu instrumentar științific diferit, textele fundamentale ale domeniului, *Biblia de la București*[21], *Noul Testament de la Bălgrad*[22] și, recent,

[20] Am oferit o primă sinteză a cercetărilor consacrate acestui subiect înaintea anului 1990 în studiul nostru *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual,* București, 1997, p. 5-6.

[21] Cartea, republicată pentru prima dată la 300 de ani de la tipărire, într-o ediție filologică patronată de Patriarhia Română (*Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tipărită întîia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești,* București, 1988; reed. 1997), s-a aflat constant în ultimele decenii în atenția filologilor români. Ea a format obiectul unor ample și competente cercetări filologice în cadrul proiectului intitulat *Monumenta linguae Dacoromanorum* (între 1988 și 2011, au fost tipărite, la Editura

Biblia de la Blaj[23], îngrijită de Samuil Micu, și, respectiv, *Biblia* tradusă după *Vulgata* la îndemnul și sub conducerea lui Petru Pavel Aaron[24], monumente deopotrivă ale scrisului bisericesc românesc și ale vechii noastre limbi literare. Iar acestora le stau deja alături pe rafturile marilor biblioteci, în ediții filologice de aleasă ținută, aproape toate tipăriturile și manuscrisele veacului al XVI-lea[25] și multe scrieri din veacurile următoare, care s-au impus prin valoare literară sau care au constituit, în chiar momentul apariției lor, priorități în domeniu (între acestea textele mitropolitului Varlaam[26], cele traduse sau prelucrate de Dosoftei[27] și *Didahiile* lui Antim Ivireanul[28]).

Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 9 volume: pars I. *Genesis*, pars. II, *Exodus*, pars III. *Leviticus*, pars. IV. *Numeri*, pars. V. *Deuteronomium*, pars VI. *Iosue, Judicum, Ruth*, pars VII. *Regnum I, Regnum II*, pars IX. *Paralipomeni I, Paralipomeni II*, pars XI. *Liber Psalmorum*). Tipăritura din 1688 a fost republicată, însoțită de studii filologice și lingvistice, și de un grup de cunoscuți filologi ieșeni (Vasile Arvinte, Ion Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu) în cadrul colecției „Cărți fundamentale ale culturii române" (*Biblia 1688,* I-II, Iași, 2001-2002).

[22] Ediția ***Noul Testament*** *tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei,* apărută la Editura Episcopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, în 1988, a făcut parte din proiectul consacrat de conducerea Bisericii Ordodoxe Române valorificării monumentelor vechiului nostru scris literar.

[23] *Bibliia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, Blaj, 1795, a apărut în ediție jubiliară, sub egida Academiei Române și cu sprijinul financiar al Vaticanului, la Roma, în anul 2000 (prefețe de Lucian Mureșan și Camil Mureșanu, postfețe de Ioan Chindriș, editor coordonator, și Eugen Pavel, coordonare filologică, transcrierea textului de Elena Ardeleanu, Ioan Chindriș, Nicolae Edroiu, Elena Mihu, Florica Nuțiu, Dora Pavel, Eugen Pavel, Șerban Turcuș, Veronica Turcuș, glosar de Elena Comșulea, Valentina Șerban, Sabina Teiuș, indice de concordanțe ale numelor proprii de Sidonia Puiu).

[24] *Biblia Vulgata: Blaj 1760-1761,* I-V, cuvînt înainte de Eugen Simion, prefețe de Camil Mureșanu și Ioan Chindriș, București, 2005.

[25] Seria edițiilor moderne pentru cele mai vechi texte românești cunoscute, tipărituri și manuscrise, a fost începută sub egida Comisiei de texte românești vechi din cadrul Academiei Române (prin tipărirea de către Florica Dimitrescu a *Tetraevanghelului lui Coresi*, în anul 1963), și a fost continuată în primul rînd de către membrii Sectorului de limbă literară al Institutului de Lingvistică din București (ultima ediție a unui text anterior anului 1600, *Psaltirea Hurmuzaki*, a văzut lumina tiparului, în cadrul acestui sector, sub îngrijirea Mirelei Teodorescu și a lui Ion Gheție, în anul 2005). Alexandru Gafton a publicat, în 2003, *Manuscrisul popii Bratul* (*Codicele Bratul*, Iași, 2003), însoțind ediția celui mai vechi miscelaneu românesc cunoscut cu transcrierea versiunilor corespunzătoare păstrate în Apostolul coresian, Codicele Voronețean și Apostolul Iorga.

[26] Mai vechilor ediții pentru *Cazania* lui Varlaam (J. Byck, București, 1943) și pentru *Răspunsul împotriva Catihismusului calvinesc* (Mirela Teodorescu, în Varlaam, *Opere*, București, 1984), reluate într-un volum în 1991 (Manole Neagoe, în Varlaam, *Opere*, Chișinău, 1991), li s-a alăturat recent o foarte utilă transcriere a tipăriturii din 1643, datorată Stelei Toma și apărută sub îngrijirea editorială a lui Dan Zamfirescu (*Carte românească de învățătură, Dumenicile preste an și la praznice împărătești și la svenți mari,* II. Textul, București, 2011).

Au fost întreprinse, în cadrul studiilor lingvistice și filologice care însoțesc edițiile critice, dar și în lucrări sau în volume speciale (între care se numără și consistentele publicații ale Conferinței *Text și discurs religios*[29]), cercetări asupra erorilor de traducere depistate în scrisul religios românesc, mai vechi sau mai nou, pe baza confruntării cu surse corect stabilite sau despre care se presupune că vor fi fost puse la contribuție de către vechii noștri traducători sau de către revizorii care au lucrat în timp asupra formei românești a cărților religioase. (O identificare corectă a acestor surse și abandonarea utilizării, pentru comparație, a unor ediții moderne, va crește, desigur, valabilitatea constatărilor.)

S-au făcut de asemenea, chiar dacă timid și nu întotdeauna cu o plasare corectă în contextul cultural, stilistic și retoric al epocilor trecute și în planul specific scrisului religios, încercări de inventariere a unor trăsături stilistice considerate a fi caracteristice scrierilor bisericești sau încercări de identificare a modalităților de organizare pragmatică a vechiului nostru discurs religios[30].

Scopul intervenției noastre, început cu o prezentare sintetică a evoluției scrisului religios românesc, nu este însă acela de a inventaria aceste rezultate, nici de a face o detaliată evaluare a lor.

Ne propunem în schimb să evidențiem unele aspecte și unele momente ale acestei evoluții, mai puțin cercetate, deși acestea sînt, fără îndoială și nu numai potrivit opiniilor noastre, foarte interesante, indiferent dacă investigația va fi făcută din perspectivă lingvistică, teologică sau pragmatică. Vrem să insistăm de asemenea asupra necesității aprofundării unor cercetări, respectiv asupra nevoii de căutare a explicațiilor și de identificare a cauzelor care au declanșat anumite procese sau au impus nu o dată anumite atitudini.

---

[27] Se cuvin menționate în primul rînd edițiile întocmite de N. A. Ursu pentru *Psaltirea în versuri* (Dosoftei, *Psaltirea în versuri. 1673,* Iași, 1974; textul a fost republicat, însoțit de alte fragmente versificate din opera mitropolitului, în Dosoftei, *Opere, 1. Versuri,* București, 1968) și pentru *Liturghier* (Dosoftei, *Dumnedzăiasca liturghie,* Iași, 1980). Iar Mihaela Cobzaru a publicat recent *Psaltirea de-nțăles*, însoțind transcrierea tipăriturii din 1680 cu facsimile (Dosoftei, *Psaltirea de-nțăles,* Iași, 2007).

[28] Cele mai bune ediții pentru *Didahiile* lui Antim Ivireanul sînt datorate lui Gabriel Ștrempel (Antim Ivireanul, *Predici,* București, 1962; *Opere,* București, 1972; *Opere. Didahii,* București, 1997).

[29] Lucrările edițiilor de pînă acum ale manifestării (desfășurate în decembrie 2008, noiembrie 2009 și noiembrie 2010) au fost tipărite în trei volume independente: *Text și discurs religios,* I, Iași, 2009; II, Iași, 2010; III, Iași, 2011. (Pînă în prezent, au fost publicate cinci volume – n.ed.).

[30] După excelentele studii asupra predicilor lui Antim datorate lui Eugen Negrici (vezi dintre acestea îndeosebi *Antim Ivireanul: logos și personalitate*, București 1971; ed. a II-a, București, 1997), predicile românești vechi au format obiectul a numeroase cercetări particulare, între acestea și multe teze de doctorat.

Ne gîndim astfel la cîteva chestiuni care țin de rolul atribuit unora dintre vechile texte religioase, de conținutul unora dintre acestea, de scopul pentru care au fost ele traduse, copiate sau imprimate și, nu în ultimul rînd, la cîteva dintre problemele puse în fața celor interesați de forma, respectiv de structura vechilor noastre monumente literare.

Rolul textelor religioase

O clasificare a vechilor noastre scrieri religioase în cărți de lectură religioasă și cărți de slujbă, absolut necesară pentru a înțelege, în perspectiva istoriei, transpunerea textelor bisericești din limbile sacre în limbile vernaculare, pune în evidență prioritatea transpunerii în limba română a Evangheliilor și a Psaltirii, ambele cărți biblice avînd un număr mare de reproduceri, inclusiv prin tipar, încă de la mijlocul veacului al XVI-lea.

Explicația firească a acestei stări de fapt ține, desigur, de încadrarea cu prioritate a respectivelor texte între scrierile religioase de lectură. Prezența în cadrul tuturor vechilor variante tipărite ale Tetraevanghelului a indicațiilor tipiconale, respectiv reorganizarea textului Psaltirii, imediat după 1600, în „șederi", unele dintre acestea incluse, în manuscrise, între scrierile destinate, spre exemplu, slujbei utreniei[31], arată că vestitele „cărți de lectură bisericească" au fost însă utilizate constant și pentru oficierea slujbei. („Scările" unora dintre Tetraevanghele, cu împărțirea evangheliilor pe momente ale anului bisericesc dovedesc și ele această utilizare.)

În această perspectivă, Evangheliarele (apoi Evanghelistarele), texte bisericești specializate, rezultate din selecția și din reordonarea evangheliilor în funcție de necesitățile slujbei, ar trebui considerate, în acord cu istoria cunoscutei cărți biblice și cu cerințele cercetării filologice, variante de text, nu texte noi, create special. Cercetarea acestui ultim tip de carte bisericească ar putea aduce, în opinia noastră, argumente suficiente în sprijinul acestei ultime ipoteze.

Cercetarea detaliată a unor texte de slujbă ar putea arăta, apoi, că Molitvelnicul, spre exemplu, aparține, prin componența și, în consecință, prin caracteristicile sale, unui grup special de cărți bisericești, numite cîndva de noi, „scrieri mixte"[32], întrucît extrasele sau doar citatele cu rol orientativ cu sursă în cărțile de lectură bisericească sau în cele cu caracter retoric (avem în vedere, pentru acest ultim tip, rugăciunile), coexistă cu indicațiile tipiconale, caracteristice în totalitate pentru scrierile tehnice bisericești.

[31] Vezi, pentru un astfel de manuscris, articolul nostru *Vechi psalmi românești din secolul al XVII-lea,* în LR, XXI, 1972, nr. 2, p. 145–154.

[32] Vezi Gh. Chivu, *Limba română de la primele texte pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Variantele stilistice,* București, 2000, p. 34.

Conținutul teologic al textelor

Se afirmă, în mod constant, că în cele mai vechi scrieri religioase alcătuite (prin copiere sau tipărire) în limba română există, ca reflex al unor originale venite din afara spațiului ortodox, mai multe sau mai puține influențe ale unor curente religioase apusene[33].

Constatările, datorate fie preluării de către cercetători laici a unor considerații formulate în scrieri cu caracter teologic, fie identificării unor traduceri explicabile prin raportarea la surse venite din afara spațiului ortodox (fără să se poată afirma că înseși izvoarele invocate au fost cu certitudine utilizate de anumiți traducători sau de către anumiți revizori), au nevoie însă de o analiză aprofundată, făcută de echipe mixte de teologi și de lingviști.

La fel cum va trebui să se procedeze în cazul scrierilor calvine, catolice și protestante alcătuite în Transilvania și în Banat sau în acela al textelor scrise sau traduse de către misionarii italieni care au activat, în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea, în Moldova. Corelarea eforturilor lingviștilor, filologilor și teologilor va fi absolut necesară pentru interpretarea și valorificarea științifică eficientă a acestor texte. Credem, de asemenea, pornind de la aceeași necesitate a analizei complexe și integrale a fenomenului cultural românesc, că centrarea atenției specialiștilor filologi sau/și teologi cu prioritate pe scrisul religios ortodox riscă să falsifice prin omisiune istoria vechiului nostru scris literar. Și nu permite nici o corectă explicare, în cadrul evoluției aceluiași scris literar, a coincidențelor, respectiv a diferențelor lingvistice dintre textele folosite de diverse confesiuni active în decursul timpului în spațiul românesc. Mai ales în contextul intensei circulații a vechii cărți religioase de o parte și de alta a Carpaților, cunoscut fiind de asemenea respectul acordat de copiști formei cărții tipărite încă de la începutul secolului al XVII-lea[34].

Scopul pentru care au fost alcătuite unele texte

În multe dintre studiile de istorie a scrisului românesc sînt formulate unele constatări privitoare la existența unor contaminări între texte canonice și unele scrieri apocrife. Sînt exemplificate astfel „întîlniri" între pravilele bisericești și texte precum Legenda Duminicii sau Apocalipsul apostolului Pavel, cauza trebuind

[33] Pentru consemnarea și comentarea considerațiilor privitoare la influența exercitată de curentele religioase apusene asupra scrisului românesc vechi, vezi în primul rînd Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română,* București, 1985, p. 77–94.

[34] Urmare a acestui respect, doi dintre copiștii măhăceni ai Codicelui Sturdzan, Grigorie și un anonim mai puțin exersat în reproducerea textelor, s-au străduit să respecte nu doar norma lingvistică a surselor, *Întrebarea creștinească* și *Pravila*, ci și forma slovelor, respectiv culoarea cernelii utilizate în tipăriturile coresiene. Vezi pentru detalii articolul nostru *Normă și grai în Codex Sturdzanus,* în LR, XXXVII, 1988, nr. 3, p. 273–277.

căutată, după noi, în scopul pentru care au fost alcătuite ambele tipuri de scrieri, respectarea canoanelor și condamnarea unor atitudini și comportamente neconforme cu regulile impuse de Biserică.

Luînd în considerare faptul că în epoca veche circulau liste de „cărți interzise", în care erau notate și texte de tipul celor anterior menționate, se pune însă întrebarea dacă unele scrieri apocrife nu erau cumva difuzate (prin copii executate inclusiv de preoți) pentru sprijinirea eforturilor de combatere a delictelor morale, adică a „păcatelor". Un răspuns pozitiv ar impune reexaminarea poziției avute de respectivele scrieri în cadrul vechilor noastre texte literare, inclusiv deci în cadrul scrisului religios. Iar un argument în favoarea acestui răspuns îl poate constitui „cariera" modernă a unora dintre vechile scrieri apocrife (între ele și cîndva numitul *Apocalips al Maicii Domnului,* vîndut acum constant sub formă de broșură de către unii slujitori ai Bisericii).

Forma lingvistică și stilistică a scrierilor religioase

Investigațiile întreprinse asupra formei vechilor texte religioase, aproape în totalitate monumente ale începuturilor limbii noastre scrise, au urmărit de obicei identificarea și studierea unor fenomene lingvistice moștenite din faze mai vechi ale istoriei limbii române sau fapte datorate, pe de o parte, presiunii modelelor culturale oficiale (slavona sau latina) și, pe de alta, influenței exercitate aproape în mod firesc de limba vorbită.

Au fost de asemenea identificate, după cum menționam anterior, în cadrul unor studii din ce în ce mai numeroase și mai competente, greșeli de traducere cauzate de cunoașterea insuficientă a limbii surselor sau de contaminarea textelor, respectiv de prelucrarea lor inadecvată în timpul copierii sau în vederea punerii sub tipar[35].

Cîteva aspecte ale formei avute de vechile noastre scrieri religioase, mai puțin cercetate pînă în prezent, merită însă și ele din plin atenția specialiștilor.

Avem în vedere în primul rînd existența traducerilor multiple în cadrul mai multor manuscrise moldovenești alcătuite în deceniile de mijloc ale veacului al XVII-lea, între acestea o psaltire, un evangheliar și o copie a Paraclisului Precistei[36]. Vor fi fost aceste manuscrise, singulare în scrisul vechi românesc, ilustrări ale încercărilor de prelucrare a formei avute de respectivele scrieri, adică rezultatul unei îndepărtări deliberate de litera sursei, pentru a exprima cît mai bine

[35] Citez, dintr-o listă cuprinzătoare de cărți și de studii în care este abordat și acest subiect, Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice,* Iași, 2005; Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, București, 2008.

[36] Aceste manuscrise sînt păstrate în prezent în fondurile Bibliotecii Academiei din București sub cotele ms. rom. 170, ms. rom. 296, respectiv ms. rom. 540.

semnificația, deci „duhul" unor anumite pasaje ? Sau ne aflăm în fața unei atitudini față de text similară aceleia concretizate prin prezența gloselor marginale din Noul Testament de la Bălgrad ?

Prima ipoteză, pe care am formulat-o deja în cadrul unor studii recente[37], trimite către efortul de perfecționare a scrisului românesc în epoca imediat premergătoare acceptării românei ca limbă oficială a Bisericii. Cea de a doua ar putea pune în evidență corelarea eforturilor unora dintre revizorii vechilor traduceri moldovenești cu o mișcare religioasă și literară de tip occidental, a cărei influență pare plauzibilă în Moldova la mijlocul veacului al XVII-lea.

În sfîrșit, structurile retorice și stilistice prezente în scrisul vechi românesc în ansamblu și în scrisul religios vechi în special, de regulă ignorate sau mai puțin adecvat studiate (printr-o raportare la precepte retorice sau la modele stilistice preluate de cercetători din alte epoci sau din alte planuri ale scrisului literar) ar trebui să rețină și ele mai mult atenția[38]. Deoarece scrisul bisericesc a influențat în mod evident nu numai inventarul de tropi vehiculat de vechile noastre texte (cu o trecere surprinzătoare de la figuri catacretice sau lexicalizate la tropi „activi"), ci și concepția autorilor laici din diversele epoci asupra organizării retorice a textelor și asupra regulilor exprimării elevate.

*

Problemele anterior inventariate, cîteva dintr-o serie ce poate fi oricînd amplificată, sînt numeroase și nu totdeauna ușor de rezolvat. Expunerea lor în cadrul acestei prezentări sintetice este o încercare de a evidenția o dată în plus importanța științifică a studierii vechii noastre literaturi și de a sublinia relevanța culturală de excepție a vechiului nostru scris religios.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 4/2012, p. 19-35)

Bibliografie

Ediții

Antim Ivireanul, *Predici,* ed. Gabriel Ștrempel, București, 1962 (republicat în *Opere,* București, 1972; *Opere. Didahii,* București, 1997).

Biblia 1688, I-II, ed. Vasile Arvinte, Ion Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu, Iași, 2001-2002.

[37] Gh. Chivu, ***Psaltirea*** *– de la litera la spiritul textului sacru. Considerații asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea,* în *Text și discurs religios*, I, Iași, 2009, p. 40-42; idem, *De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui* ***Evangheliar*** *manuscris,* în *Text și discurs religios*, II, Iași, 2010, p. 46-47.

[38] Am pledat în acest sens în studiul *De la litera la spiritul textului sacru. Considerații asupra limbajului figurativ din textele vechi românești,* tipărit în *Text și discurs religios,* III, Iași, 2011, p. 57-66.

Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tipărită întîia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, ed. coord. I. C. Chițimia, București, 1988.

Bibliia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao, Blaj, 1795, ed. coord. Ioan Chindriș și Eugen Pavel, Roma, 2000.

Biblia Vulgata: Blaj, 1760-1761, I-V, ed. coord. Ioan Chindriș, București, 2005.

Codex Sturdzanus, ed. Gh. Chivu, București, 1993.

Codicele Bratul, ed. Alexandru Gafton, Iași, 2003.

Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea, ed. coord. Al. Mareș, București, 1979.

Dosoftei, *Dumnedzăiasca liturghie,* ed. N. A. Ursu, Iași, 1980.

Dosoftei, *Psaltirea de-nțăles,* ed. Mihaela Cobzaru, Iași, 2007.

Dosoftei, *Psaltirea în versuri. 1673,* ed. N. A. Ursu, Iași, 1974 (republicat în Dosoftei, *Opere, 1. Versuri,* București, 1968).

Monumenta linguae Dacoromanorum, pars I. *Genesis*, pars. II. *Exodus*, pars III. *Leviticus*, pars IV. *Numeri*, pars V. *Deuteronomium*, pars VI. *Iosue, Judicum, Ruth*, pars VII. *Regnum I, Regnum II*, pars IX. *Paralipomeni I, Paralipomeni II*, pars XI. *Liber Psalmorum*, ed. coord. Al. Andriescu, Vasile Arvinte, Paul Miron, Eugen Munteanu, Iași, 1988-2011.

Noul Testament tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei, ed. coord. Dalila-Lucia Aramă, Alba Iulia, 1988.

Varlaam, *Cazania, 1643,* ed. J. Byck, București, 1943; *Carte românească de învățătură, Dumenicile preste an și la praznice împărătești și la svenți mari,* II. Textul, ed. Stela Toma, București, 2011.

Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva Catihismusului calvinesc,* ed. Mirela Teodorescu, București, 1984.

Studii

Gh. Chivu, *O variantă ignorată a românei literare moderne - limbajul bisericesc*, în LR, XLIV, 1995, nr. 9-12, p. 445-453.

Gh. Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, București, 1997.

Gh. Chivu, ***Psaltirea*** *– de la litera la spiritul textului sacru. Considerații asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea*, în *Text și discurs religios*, I, Iași, 2009, p. 40-42.

Gh. Chivu, *De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui* ***Evangheliar*** *manuscris*, în *Text și discurs religios*, II, Iași, 2010, p. 46-47.

Gh. Chivu, *De la litera la spiritul textului sacru. Considerații asupra limbajului figurativ din textele vechi românești*, în *Text și discurs religios*, III, Iași, 2011, p. 57-66.

Gh. Chivu, *Limba română de la primele texte pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Variantele stilistice*, București, 2000.

Gh. Chivu, *Normă și grai în Codex Sturdzanus*, în LR, XXXVII, 1988, nr. 3, p. 273-277.

Gh. Chivu, *O normă a limbii române literare din a doua jumătate a secolului al XIX-lea:* ***cîne, mîne, pîne***, în LR, XXII, 1973, nr. 1, p. 51-58.

Gh. Chivu, *Vechi psalmi românești din secolul al XVII-lea*, în LR, XXI, 1972, nr. 2, p. 145–154.

Vasilica Silvia Dima, *Elemente arhaice în limbajul bisericesc actual – Molitvelnicul*, în LR, LI, 2002, nr. 4–6, p. 143–164.

Florica Dimitrescu, *Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad*, în *Noul Testament tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei*, Alba Iulia, 1988.

Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Iași, 2005.

Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare,* București, 1975.

Ion Gheție, *Biblia de la București și procesul de unificare a limbii române literare*, în *Studii de limbă literară și filologie*, II, București, 1972, p. 53–65.

Ion Gheție, *Introducere în studiul limbii române literare*, București, 1982, p. 63–68.

Ion Gheție, *Secolul al XVIII-lea și unificarea limbii române literare*, în Ion Gheție, Gh. Chivu (coord.), *Contribuții la istoria limbii române literare. Secolul al XVIII-lea (1688–1780)*, [Cluj-Napoca], 2000, p. 91–111.

Ion Gheție (coord.), *Istoria limbii române literare. Epoca veche. 1532–1780*, București, 1997.

Ion Gheție, Al. Mareș, *De când se scrie românește?*, București, 2001.

Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985.

I. Heliade Rădulescu, *Opere*, II, ed. D. Popovici, București, 1943.

A. T. Laurian, I. C. Massim, *Dicționarul limbei române*, I, București, 1871.

Petru Maior, *Dialog pentru începutul limbei române între unchi și nepot*, în *Lexicon rumînesc-lătinesc- unguresc-nemțesc*, Buda, 1825, p. 54–102.

Al. Mareș, *Considerații pe marginea datării* ***Psaltirii Hurmuzaki***, în LR, XLIX, 2000, nr. 4–6, p. 675–683.

Virgil Molin, *Înlocuirea alfabetului chirilic cu alfabetul latin în tipăriturile noastre bisericești*, în „Mitropolia Olteniei", XIV, 1962, nr. 10–12, p. 624–640.

Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, București, [2008].

Manuela Neculai-Stănică, *Caracteristici lingvistice ale textelor biblice românești actuale, de rit apusean*, în LR, LVII, 2008, nr. 4, p. 500–526.

Eugen Negrici, *Antim Ivireanul: logos și personalitate*, București, 1971; ed. a II-a, București, 1997.

Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567–1702)*, Cluj-Napoca, 2001.

Daniela-Luminița Teleoacă, *Limbajul bisericesc actual între tradiție și inovație*, București, 2008.

Daniela-Luminița Teleoacă, *Aspecte morfo-sintactice în textul catihetic actual*, în *Lucrările celui de al doilea Simpozion internațional de lingvistică*, ed. Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci, [București], 2009, p. 489–501.

G. Țepelea, *Studii de istorie și limbă literară*, București, 1970.

Emil Vîrtosu, *Paleografia româno-chirilică*, București, 1968, p. 103–109.

Florentina Zgraon, *Normele limbii române literare la jumătatea secolului al XVIII-lea (tipărituri religioase de lectură, tipărituri laice, manuscrise)*, în Ion Gheție, Gh. Chivu (coord.), *Contribuții la istoria limbii române literare. Secolul al XVIII-lea (1688–1780)*, [Cluj-Napoca], 2000, p. 112–152.

Finalitatea textelor slavo-române intercalate din Evul Mediu românesc

Dragoș MOLDOVANU

Timp de mai bine de un secol, primele traduceri de texte religioase au stat în centrul atenției filologilor români, care au încercat să elucideze contextul istorico-lingvistic al apariției lor. După îndelungate discuții, care au urmărit verificarea unor ipoteze, se pot considera drept „certe" cîteva concluzii: 1° Textele respective datează din secolul al XVI-lea, deosebirile lingvistice dintre ele nefiind de ordin *diacronic* (datorate decalajului în timp), ci de ordin *diatopic* (datorate decalajelor în spațiu, între graiurile românești, unele mai conservatoare decît altele) (Rosetti 1926: 34-38; 1947: 584, 604-606; 1968: 469, 640-641); 2° Sub raportul limbii, ele pot fi localizate în zona Banat – Hunedoara, din sud-vestul Transilvaniei, ale cărei particularități dialectale reprezintă stratul cel mai vechi al formei acestor texte, peste care s-a adăugat, în urma unor operațiuni de revizie, copiere sau tipărire, un strat mai nou, propriu graiurilor moldovenești și muntenești (Gheție 1982b: 238-246); 3° Apariția lor nu se poate explica nici ca o inovație a ortodoxiei românești, nici printr-o influență a catolicismului – dat fiind tradiționalismul ambelor Biserici creștine – ci doar prin impulsul Reformei[1], al cărei impact cultural a fost deosebit de puternic în zona respectivă. Dincolo de aceste constatări de ordin general, au rămas neelucidate o serie de aspecte aparent secundare, dar care printr-o interpretare adecvată se dovedesc importante pentru înțelegerea vieții religioase a românilor ortodocși din secolul al XVI-lea. Unul dintre aceste aspecte îl constituie textele slavo-române intercalate, pentru care nu s-a propus încă, după părerea noastră, o explicație satisfăcătoare.

În literatura română veche, versiunile bilingve încep să apară ca o inovație a Reformei, care urmărea să certifice astfel caracterul ortodox al traducerii, deși, în realitate, aceasta se făcea după originale protestante. Este cazul *Tetraevanghelului* de la Sibiu (1551-1553), tradus după *Noul Testament* (1522) al lui Luther, dar care are în paralel o versiune slavonă, nefolosită însă decît pentru o ușoară

[1] Vezi, în special, Rosetti 1968: 472-475.

„cosmetizare" a traducerii inițiale. „*Publicarea textului slavon alături de cel românesc*, arată Alexandru Mareș, *constituie o diversiune a editorilor, interesați să creeze impresia că traducerea s-a efectuat integral din slavonă*"; or, pentru români, „*limba slavonă constituia principala garanție, în sens dogmatic, a purității textului*" (Mareș 1982b: 191). O serie de particularități fonetice dovedesc faptul că traducătorul era un sas, care știa bine românește, deși avea dificultăți de pronunție (*ibidem*, p. 189-190)[2].

După cum se știe, traducerile lui Luther și ale altor învățați protestanți au declanșat în Occident un imens scandal, datorită libertăților pe care și le-au permis în interpretarea Sfintei Scripturi. Unele dintre acestea afectau dogmele Bisericilor tradiționale sau reprezentau „actualizări" inadmisibile din perspectiva acestora. Astfel de „echivalențe" se constată și în cartea de la Sibiu, unde cei care l-au condamnat pe Isus sînt *mitropolitul* și *piscupii* 'episcopii', iar fariseii devin *duhovnici* 'preoți confesori'. Foarte numeroase erau, în traducerile protestante, eliminările sau adaosurile de cuvinte mai mult sau mai puțin semnificative sub aspect dogmatic. De aceea, nu se poate admite opinia lui Ion Gheție, după care *Tetraevanghelul* „*nu putea fi decît pur ortodox, chiar dacă ar fi fost tradus după* ***Biblia*** *lui Luther, căci evanghelia ortodoxă și cea catolică sau protestantă sînt, în fond, identice*" (Gheție 1974a: 180, nota 23). În Occident, spune Em. Pétavel, „*traducerile făcute de protestanți nu contau pentru catolici și rămîneau suspecte de interpretare non ortodoxă*" (Pétavel 1864: 157)[3]. Un reflex tîrziu al acestei atitudini era cartea lui Pierre Frizon, canonic al bisericii Nostre Dame din Reims, apărută în 1621 la Paris, intitulată *Moyens pour discerner les Bibles francoises catholiqves d'avec les huguenotes. Et explication des passages de l'Escriture, selon le sens des Peres qui ont vescu et durant les quatre premiers Conciles oecumeniques*. Era o prezentare de ansamblu, pe două coloane (p. 4-90), a erorilor din „*les Bibles du diable*" franceze din secolul al XVI-lea, calificate drept „*les mauvaises, heretiques et pestiférées versions de l'Escriture*" în raport cu „*les versions catholiques*"; opțiunile pentru acestea din urmă erau argumentate prin „*annotations*", în care se făcea apel la Părinții Bisericii și la deciziile conciliilor. Nu discutăm aici dacă așa-zisele erori îi aparțineau lui Luther sau lui Erasmus, a cărui versiune a Noului Testament, din anul 1516, fusese utilizată de teologul german; cert este că ele au fost apreciate ca atare de către Bisericile tradiționale, care i le-au atribuit „*hereziarhului*" protestant.

Punctul de vedere al Bisericii ortodoxe române a fost exprimat de mitropolitul moldovean Varlaam, într-o carte polemică din anul 1645, intitulată *Răspuns*

[2] Vezi și Petrovici 1971: 15-19.

[3] Deosebirile merg mult mai departe, cf. Bergier 1854: 11: „*Bibliile luterane, calviniste, sociniene, anglicane nu sînt exact aceleași*".

împotriva catihismusului calvinesc. El îi prevenea pe românii „*din părțile Ardealiului*" să nu se lase „*amăgiți de vicleșugul șarpelui, adecă a ereticilor*", care interpretează greșit cuvintele Sfintei Scripturi („*rău le tîlcuiesc* [...], *pre voia și pre volniciia lor cum vor*"), neținînd seama de înțelesul pe care li l-a conferit tradiția Bisericii („*după darea cea scrisă și nescrisă dumnedzăieștilor apostoli a Besearecei noastre*", cf. VARLAAM, 1984: 187). Este probabil că acest avertisment le-a fost transmis și cu un secol înainte, prin viu grai, ortodocșilor din Transilvania, de către înalții ierarhi ai țărilor române, preocupați de menținerea purității credinței pravoslavnice în principatul vecin. Așa s-ar explica faptul că, fără să fie filologi, preoții români au privit cu neîncredere, de la început, traducerile protestante, pe care le-au corelat cu manifestările „eretice" ale noii doctrine religioase. Comparația cu versiunile slavone „canonice" releva numeroase deosebiri care, din perspective cultului tradițional, nu erau lipsite de importanță. De aceea, traducerea primară a *Tetraevanghelului* a fost supusă unei operațiuni de revizie ortodoxă, care a eliminat aluziile polemice și a reorientat-o spre limba slavonă, urmată într-o manieră literală. Slavizarea textului s-a făcut adesea în defavoarea clarității și a purității limbii române. Această nouă versiune s-a păstrat parțial într-o copie a popii Bratul, din anii 1559-1560, care este bilingvă, cu textele slavon și românesc intercalate în pagină; ulterior, ea „*a suferit o ușoară prelucrare*" formală, fără a se mai apela la originalul slavon, concretizată în ediția din 1561 a *Tetraevanghelului*, tipărită la Brașov de diaconul Coresi (Mareș 1982b: 196-200)[4]. Cu acest prilej, traducerea suferă o a doua schimbare structurală, eliminînd cu totul textul slavon. Dacă versiunea protestantă de la Sibiu era destinată lecturii individuale, versiunea ortodoxă era destinată slujbei, adăugînd la pericope (numite *zaceale*) indicații tipiconale în limba slavonă, privind zilele în care ele urmează să fie citite în biserică (Gheție, Mareș 1994: 67). Avem a face, deci, și cu o schimbare de finalitate, care dublează schimbarea de structură de care am vorbit.

Este știut faptul că Reforma pune pe primul plan lectura individuală a Sfintei Scripturi, în timp ce Bisericile tradiționale acceptă doar lectura în biserică, pentru a evita interpretările aberante pe care credincioșii, lipsiți de o cultură teologică, le-ar putea face. După dogmatica ortodoxă, „*nu se poate vorbi de o Scriptură în afară de biserică, ci de o Scriptură în biserică și prin biserică*" (TEOLOGIA 1958: 173). Inovația structurală a versiunii ortodoxe trebuie considerată în acest context, corelînd-o cu funcția ce-i revenea în cadrul cultului religios.

Nefiind considerat ca punctul final al unui proces de slavizare, *Tetraevanghelul* lui Coresi a fost apreciat inițial, în unanimitate, de către filologii români, ca o

[4] Colaționarea traducerii cu versiunea slavonă a fost făcută, probabil, de preoții ortodocși din sudul Transilvaniei, „*cunoscuți ca traducători din slavonă*", cf. Mihăilă 1972a: 314, 329.

traducere din limba slavonă (Gheție, Mareș 1985: 345). Abia după descoperirea ediției de la Sibiu s-a putut face o comparație, permițînd depistarea, în ediția de la Brașov, „*a unei serii de fonetisme, traduceri particulare, omisiuni, care dovedesc că la alcătuirea versiunii coresiene s-a pus la contribuție, într-o anumită măsură, și textul versiunii sibiene*", colaționat „*cu versiunea slavonă manuscrisă care a stat ulterior la baza ediției coresiene din anul 1562*" (Gheție, Mareș 1985: 348, cu trimitere la Mareș 1967: 651-667). Același proces trebuie presupus și în cazul *Apostolului*, deși, de această dată, traducerea primară nu a fost încă descoperită.

Pe baza unei notițe tîrzii dintr-un catalog, Ion Gheție a presupus (Gheție 1971b: 515-518) că tipograful (dacă nu cumva și traducătorul) *Tetraevanghelului* de la Sibiu, Philipp Moler (Maler), un sas care știa bine românește (Moga 1946: 9)[5], ar fi tipărit, între 1544 și 1550, și un *Apostol* scris în limba „valahă". Acesta ar fi putut reprezenta prototipul din care, după cercetările filologice, descind versiunea românească tipărită la Brașov, în anul 1566, de diaconul Coresi (*Lucrul apostolesc*), și o serie de versiuni slavo-române cu texte intercalate, păstrate fragmentar în manuscrise din secolul al XVI-lea: *Codicele Bratul* (1559-1560), *Codicele Voronețean* (datat după filigranul hîrtiei între 1563-1583) (Mareș 1982a: 41-50) și *Apostolul Iorga* (1551-1583) (Gheție, Mareș 1985: 205). Deoarece în toate acestea este evidentă influența limbii slavone, s-a considerat că și prototipul a fost tradus din această limbă.

Dar această opinie poate fi pusă sub semnul întrebării după cercetarea Marianei Costinescu, care a demonstrat în manieră categorică dependența unei părți a *Apostolului* coresian de *Biblia* lui Luther (Costinescu 1980: 127-137). Sub raportul surselor, cartea are o configurație mixtă: prima parte, pînă la Epistola către Romani, are aspectul unei traduceri literale din slavonă, în timp ce partea a doua este o traducere liberă după *Biblia* luterană, în care influența slavonei are o pondere redusă, diminuîndu-se de la Epistola amintită spre finalul cărții. Dacă E. Petrovici susținuse că *Tetraevanghelul* sibian fusese, inițial, tradus integral din slavonă și ulterior corelat cu Biblia lui Luther (Petrovici 1971: 13), Mariana Costinescu inversează de această dată termenii procesului, susținînd că cea dintîi traducere a fost făcută din germană (Costinescu 1980: 136). După părerea sa, revizorul *Apostolului* de la 1566 ar fi avut la dispoziție două traduceri, pe care le-ar fi

[5] Identificat cu Filip Moldoveanul de către unii istoriografi, el a fost considerat român (Huttmann, Binder 1968: 160) - ipoteză pe care nu o putem accepta. De asemenea, este inacceptabilă ipoteza lui Demény 1971: 96-97 (admisă și de Petrovici 1971: 21), după care acest Filip ar fi adus din Moldova manuscrisul traducerii *Evangheliilor*, făcută de un învățat din această țară, despre care pomenea un anonim, într-o scrisoare din anul 1532, descoperită în arhiva lui Nicolas Pflüger. În acea scrisoare se spune limpede că învățatul moldovean „*nu vorbea nemțește*", prin urmare n-ar fi putut face traducerea din germană a *Tetraevanghelului* de la Sibiu.

combinat: una din slavonă, incompletă însă, și alta din germană, folosită pentru cea de-a doua parte. Aceasta din urmă ar fi fost consultată însă și pentru prima parte, dar în mod sporadic, deoarece concordanțele cu textul german nu lipsesc cu totul (Costinescu 1980: 133).

În ce ne privește, credem că desfășurarea procesului a fost alta: traducerea integrală din germană a lucrării, făcută de un vorbitor nativ al acestei limbi (singurul capabil să o realizeze), de religie luterană, a fost supusă unei confruntări cu o versiune slavonă, datorată unui preot ortodox, care, dorind să-i asigure canonicitatea, a procedat la slavizarea ei masivă, pînă la a o face de nerecunoscut. În Epistola către Romani acomodarea formală s-a făcut în grabă, după care nu s-a mai continuat cu aceeași conștiinciozitate, poate pentru că tipărirea cărții reprezenta o urgență pentru patronii săi brașoveni. Cert este că *Apostolul* coresian era destinat slujbei – dovadă indicațiile tipiconale pentru zilele săptămînii în care pericopele urmau să fie citite în biserică. Aceste indicații există și în versiunile manuscrise slavo-române cu text intercalat, unele anterioare tipăriturii lui Coresi[6].

S-au observat, în *Codicele Voronețean*, unele particularități fonetice proprii pronunțării săsești a limbii române, care nu se pot datora copistului, ci traducătorului luteran al operei (Costinescu 1981: 88)[7]. Există indicii că acesta a folosit și o versiune latină (Costinescu 1981: 64-66, 84), după cum și traducătorii calvini ai *Paliei de la Orăștie* (1581-1582) au utilizat, alături de *Biblia* maghiară a lui Gaspar Heltai (1551), și o versiune protestantă corectată a *Vulgatei* (Roques 1913: 520-530). Slavizarea protografului *Apostolului* s-a operat progresiv de către revizorii ortodocși, „*după versiuni slavone deosebite de cea care a stat la baza traducerii comune*" (Costinescu 1982: 103, 109), astfel încît textul coresian este mai aproape de cel slav decît cel al *Codicelui Voronețean* (Rosetti 1968: 661), care, sub acest aspect, l-a precedat. S-a mai observat că traducerea românească din *Codicele Bratul* nu concordă întotdeauna cu varianta slavonă intercalată[8] și că aceeași discordanță caracterizează *Codicele Voronețean* (Pașca 1957: 49, nota 10). Aceasta înseamnă că dispoziția intercalată a urmat unei prime revizii a traducerii, care s-a făcut după o altă versiune slavonă, neinclusă în text. În această perspectivă, nu considerăm plauzibilă ipoteza lui Ion Gheție, după care „*versiunile românești descind din cele bilingve și nu invers*" (Gheție 1971a: 280).

[6] După Gheție 1971a: 281-282, Gheție, Mareș: 1985: 199, *Codicele Voronețean* ar fi fost destinat lecturii individuale, dar Costinescu 1981: 81-82 a arătat în mod convingător că era destinat slujbei religioase.

[7] Constatarea infirmă opinia sa (*ibidem*, p. 86), după care traducătorul era român.

[8] Costinescu 1982: 96-97, 1981: 63.

S-au descoperit mai multe redacții românești din secolul al XVI-lea ale *Psaltirii*, tipărite și manuscrise, care, în opinia filologilor, descind din același prototip, tradus din limba slavonă (Mareș 1982c: 258-261; Gheție, Mareș 1994: 127). După toate probabilitățile, prototipul a fost unilingv (Mareș 1982c: 260; 1982b: 202; Rosetti 1968: 650). S-a presupus că el ar fi putut fi tipărit la Sibiu, de către același Philipp Moler, în deceniul al 5-lea, după care textul a fost copiat în Moldova, suportînd și o revizie formală după o versiune slavonă (Gheție 1982a: 181). În continuare, reviziile s-au succedat, astfel încît gradul de slavizare este mai mic în unele *Psaltiri* decît în altele (Olteanu 1962: 92-93)[9]. Unele dintre ele sînt slavo-române cu texte intercalate: *Psaltirea Voronețeană*, copie lacunară, datată între anii 1551-1558, pe baza filigranului (Mareș 1984: 191-198); *Psaltirea Săulescu*, copie lacunară a unei cărți din 1568, tipărită de diaconul Coresi, astăzi pierdută, păstrată și ea într-o copie „*ușor modificată*" (Mareș 1982c: 240-241)[10]; *Psaltirea Ciobanu*, copie lacunară datată tot după filigran, între anii 1573-1585[11]; *Psaltirea* diaconului Coresi, tipărită la Brașov, în anul 1577; *Psaltirea* lui Șerban Coresi, tipărită pe la 1589, întrucîtva diferită de ediția de la 1577.

După părerea noastră, cercetările filologice românești prezintă un punct nevralgic. S-a plecat de la premisa greșită că prototipul *Psaltirii* ar fi fost tradus din limba slavonă – premisă considerată și astăzi „*singurul rezultat pozitiv al acestor cercetări*" (Mareș 1982b: 200). În realitate, prototipul a fost tradus din limba maghiară, după *Psaltirea* din 1548 a lui Székely István, tipărită la Cracovia[12]. Ca o consecință a falsității premisei, aspectul slavon al formei *Psaltirilor* care ni s-au păstrat a fost considerat un reflex al traducerii primitive, deși el a apărut ulterior, prin slavizarea de către ortodocși a versiunii protestante, întreprinsă cu scopul de a-i conferi un caracter canonic.

Acest proces se poate observa în manuscrisul unilingv al *Psaltirii Hurmuzaki* – unanim considerată cea mai veche dintre toate – în care revizorul confruntă o copie după protograf cu o versiune slavonă, operînd substituții lexicale și acomodări sintactice. De aici și caracterul ambiguu al acestei *Psaltiri*, care prezintă, pe de o parte, un aspect de copie, iar pe de alta unul de traducere originală. Nereușind să-și

[9] Autorul inversează termenii acestui proces, considerînd că „*limba mai curățită de slavonisme*" a *Psaltirii Hurmuzaki* ar dovedi faptul că traducerea s-ar fi făcut mai tîrziu în raport cu arhetipul *Psaltirilor Voronețeană* și *Scheiană*.

[10] *Psaltirii* de la 1568 pare să-i aparțină o foaie cu texte intercalate, descoperită de N. Iorga; cf. Gheție, Mareș 1994: 124.

[11] Studiată de Mareș 1972: 259-299.

[12] Am încercat să demonstrăm acest lucru într-o comunicare ținută la Facultatea de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, pe 5 decembrie 2008, care urmează să fie amplificată și publicată.

dea seama de procesul de slavizare care a angajat toate cărțile religioase traduse în secolul al XVI-lea, sub impulsul Reformei, filologii s-au împărțit în două tabere: unii au considerat *Psaltirea Hurmuzaki* o copie, iar alții o traducere, uzînd fiecare de argumente valabile, dar cu o aplicabilitate parțială[13]. Permanenta confruntare a versiunii românești cu alta slavonă (iar nu copierea neglijentă a unui text slavo-român interlinear, cum crede Al. Mareș (1982c: 224, 227)[14], deoarece acest tip nu se constată în secolul al XVI-lea românesc) explică în mod satisfăcător inserția frecventă de cuvinte slavone sau de hibrizi morfologici în traducere, caracteristică acestei *Psaltiri*.

Slavizarea progresivă a prototipului a condus la eliminarea treptată a elementelor particulare ale traducerii protestante sau la diminuarea drastică a frecvenței lor, de la o *Psaltire* la alta[15]. De aceea, ele sînt mai greu de descoperit acum și nu mai oferă densitatea necesară pentru a evidenția cu claritate un original neslav. În orice caz, „*cunoașterea imperfectă a limbii slavone*", pe care I.-A. Candrea i-o reproșa primului traducător[16], îi caracteriza, în proporții diferite, doar pe revizorii operei sale.

Adaptarea formală a *Psaltirilor* slavo-române cu texte alternative a reprezentat doar un aspect al procesului de transformare în sens ortodox a traducerii primitive, care a mai inclus și împărțirea ei în 20 de cathisme (numite „șederi"), după obiceiul liturgic ortodox, adăugarea psalmului 151 (necanonic, dar prezent în *Psaltirile* slavone) și a celor 10 cîntări scriptuare finale, toate ortodoxe[17]. Singura „abatere" de la ortodoxie este introducerea, la sfîrșitul *Psaltirii Scheiene* (unilingvă) a simbolului athanasian *filioque* („*Duhul sfăntu din Tatăl și Fiiul nezidit, nefaptu, nenăscut, alegăndu întru eșit*" – „*Spiritus sanctus a patre filioque non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens*"), despre care Milan Șesan credea că „*este neapărat un adaos ulterior*" al unui preot trecut la Reformă[18]. În această variantă, Crezul era cîntat la slujba de dimineață a luteranilor, după psalmi; de aceea Al. Rosetti era convins că fusese introdus în traducerea românească a *Psaltirii* „*sub influența reformaților unguri sau sași*" (Rosetti 1947: 554-557). Și noi credem că simbolul

[13] Vezi discuția la Gheție 1974b: 341-359.

[14] De altfel, chiar autorul se vede nevoit să constate că scribul „*nu a fost un copist obișnuit*", ci un revizor care „*prelucrează*" textul românesc acordîndu-l permanent cu o versiune slavonă, din care traduce cuvinte sau contexte mai largi.

[15] Candrea 1916: LXXXI spunea că „*singurul fapt cert este că manuscrisul primitiv a fost adesea copiat și că alte copii s-au făcut de pe primele copii. Cu cît copiile se înmulțeau, cu atît se strecurau în ele mai multe forme diferite de ale textului primitiv*". În opinia noastră, distanțarea de protograf nu este atît rezultatul copierii, cît al reviziilor prin care se urmărea în mod conștient o apropiere de slavonă.

[16] Candrea 1916: CX.

[17] Toate aceste aspecte le-a relevat preotul profesor Șesan 1939: 67-70, 75-77.

[18] Șesan 1939: 78. Același punct de vedere la Ciobanu 1941: 16 și la Gheție, Mareș 1985: 327-328.

athanasian a însoțit traducerea primitivă și că el n-a fost corijat în sens ortodox datorită slabelor cunoștințe teologice ale preoților români[19]. De altfel, versiunea românească a Crezului are mai multe inexactități, omisiuni și greșeli de natură dogmatică (Șesan, 1939: 85-86).

Slavizate excesiv și dezavantajate de aplicarea metodei literale, operînd cu echivalențe greșite care obscurizau înțelesul, versiunile din secolul al XVI-lea ale Scripturii nu satisfăceau exigențele înaltului cler ortodox din țările române, care, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, va fi trasat sarcina realizării unor traduceri *ex novo* după cărțile slavone canonice. În acea vreme, „*vestitul dialect slavonesc*" – cum era numit într-o ediție din 1637 a *Psaltirii* – se bucura la români de prestigiul latinei în Occident, reprezentînd un veritabil „*simbol al ortodoxiei*" (Ivașcu 1969: 105). Opinia călugărului Hrabr (*O pismeneh*, din secolul al X-lea), care considera slavona bisericească o limbă inspirată de Dumnezeu, era departe de a rămîne singulară. Apologii ale traducerii slavone a Scripturii (secolul al XIII-lea), care ar fi fost făcută de „*7 bărbați sfinți, trimiși de Dumnezeu*", circulau și în țările române, iar în Transilvania era cunoscută legenda dalmată care îi atribuia același autor ca și *Vulgatei* catolice. Mențiunea o făcea Antonio Possevino (*Transilvania*, 1583) care, referindu-se la preoții români, spunea că „*ei slujesc liturghia în limba rasciană sau sîrbă, în care spun că a tradus-o Sfîntul Ieronim*" (CSȚR, II, 1968: 567). Dar prestigiul slavonei era invers proporțional cu cunoașterea ei de către slujitorii cultului, așa cum observa același Possevino: „*Și preoții lor care se numesc popi* (...) *nu înțeleg nici măcar ceea ce citesc, deoarece de cum au abia cunoștința buchelor, sînt ridicați la preoție*" (*ibidem*). De aceea, probabil din inițiativa mitropolitului Varlaam al Moldovei (1632-1652), se realizează, prin deceniile 4-5, traduceri integrale ale *Apostolului* și *Psaltirii*, care au circulat în copii mai mult sau mai puțin fidele.

Particularitatea acestor traduceri este aceea că ele înregistrează în text, mai mult sau mai puțin selectiv, echivalențe lexicale, morfologice și sintactice din manuscrisele secolului precedent, sub forma unor dublete numerotate cu cifre. Traducerile multiple le conferă caracterul unor veritabile compilații, a căror finalitate era aceea de a înlesni, pe baza vaiantelor opționale, definitivarea versiunilor ortodoxe în două sinteze tipărite: *Noul Testament* de la Alba Iulia (1648) și *Psaltirea* lui Dosoftei (1680). Din aceste două compilații descind, pe lîngă manuscrisele unilingve (românești) și o serie de manuscrise bilingve (slavo-române) cu texte alternative: *Apostolul de la Ghindăoani* (1646), *Apostolul de la*

[19] Pentru teologii greci din secolul al XVI-lea, *filioque* reprezenta punctul central al disputei dogmatice cu teologii luterani de la Tübingen, așa cum rezultă din corespondența cu aceștia a patriarhului Eremia al II-lea (1574-1581); cf. Benga 2003: 339, 356, 389.

Bisericani (1652), *Apostolul Crețu* (cca 1670-1680)[20], respectiv *Psaltirea de la Mehadia*, *Psaltirea de la Icușești*, *Psaltirea de la Bisericani* și *Psaltirea de la Bereasa* (Combiescu 1968: 259-268). Dintre manuscrisele *Apostolului*, doar ultimul are indicații tipiconale (Onu 1972: 353-354).

Evangheliile și *Faptele apostolilor* erau cărți fundamentale ale slujbei religioase ortodoxe, dar traducerea lor a fost inițiată de luterani, pentru care aveau aceeași valoare. În raport cu acestea, cartea psalmilor avea, pentru ortodocși, o importanță liturgică secundară, dar pentru protestanți „*formait au contraire une partie considérable du culte, c'était le culte proprement dit, c'était ce qui avait remplacé la messe à laquelle on avait été habitué*" (Bovet 1872: 68). Includerea *Psaltirii* în prima serie de traduceri românești se explică tocmai prin faptul că „*les psaumes étaient, en un mot, devenus le drapeau, le symbole et, si l'on peut ainsi dire, le synonyme de la Réforme*" (Bovet 1872: 123). În afara acestor cărți de cult, au circulat, în secolele al XVI-lea – al XVII-lea, și alte manuscrise, cu conținut religios, moralizator sau juridic, traduse din limba slavonă, care alternează în pagină originalul și traducerea.

Este vorba de două apocrife religioase, *Legenda Sfîntului Sisin* (copie din anii 1590-1602 a unei traduceri făcute în nordul Hunedoarei) (Chivu 1993: 49) și *Legenda duminicii* (copie din anii 1621-1633 a unei traduceri făcute în Muntenia sau în sudul Ardealului) (Teodorescu, Gheție 1977: 18); de *Omilia de Paști* (copie din anii 1590-1602 a unei traduceri a omiliei atribuite Sfîntului Ioan Hrisostomul, făcută în nordul Hunedoarei)[21]; de *Paraclisul Precistei* (rugăciune către Fecioară, copiată în anul 1668, după o traducere moldovenească unilingvă din prima jumătate a secolului) (Costinescu 1974: 219-220, 228); de *Floarea darurilor* (copie din anii 1592-1604 a traducerii cărții *Fiore di virtù*, făcută printr-un intermediar slavon, probabil în zona Banat-Hunedoara) (Gheție, Mareș 1985: 383-387); în sfîrșit, de *Pravila retorului Lucaci* (copie moldovenească din anul 1581 a unei compilații de drept canonic) (Gheție, Mareș 1985: 280-285). Majoritatea acestor scrieri prezintă discordanțe între textul slavon și cel românesc intercalat – fapt explicabil fie prin combinarea mecanică de către copiști a unor traduceri cu versiuni slavone întrucîtva diferite decît cele utilizate inițial, fie prin intervenția în manuscrise a copiștilor.

Exceptînd *Pravila*, toate aceste scrieri erau compatibile cu utilizarea în biserică, dar nu ca parte a liturghiei propriu-zise, ci în rugăciuni și în predici. *Paraclisul* era o rugăciune publică, prin care se elogia Fecioara Maria și i se implora ajutorul în slujbe anume consacrate acestui eveniment. Calitatea de predică o avea nu numai

[20] Pentru acestea, vezi Onu 1972: 356 și Combiescu 1969: 181.

[21] Chivu, *loc. cit*. Inspirată din *Evanghelia lui Matei*, omilia a fost alcătuită de patriarhul Ioan Caleca în secolul al XIV-lea.

Omilia de Paști, ci și fiecare dintre cele două *Legende* apocrife. „*Pentru preoții de mir*, observă Alexandru Mareș, *apocrifele religioase nu se deosebeau de scrierile religioase canonice. Datorită unei pregătiri teologice modeste, preoții și diaconii nu aveau de unde să știe că scrierile pe care le copiau cu atîta silință erau necanonice*" (Mareș 2006: 88). De aceea, unele se citeau în biserică, în anumite zile, sub forma predicilor (Mareș 2006: 90). Acest lucru reiese clar din finalul *Legendei duminicii*, în care se aruncau blesteme asupra preoților care nu vor cinsti cum se cuvine această scriere și „*nu vor vrea să o procitească înaintea săborului*" (MAN. IEUD 1977: 157). Într-un alt manuscris, se poruncea ca „*această carte să o cetească săva preut, săva diac între oamenri și să învețe*" (MAN. IEUD 1977: 158). Transferarea unor motive religioase în credințele populare românești confirmă răspîndirea apocrifului prin predici (Timotin 2005: 286).

În condițiile nerecunoașterii de către popor a limbii de cult, predica dobîndise o importanță excepțională în Evul Mediu european: axată pe morala creștină, ea reprezenta singura modalitate „*de a introduce Evanghelia în viața socială*" (Le Goff 1999: 303). Dar pentru a predica, era nevoie de o anumită cultură, care le lipsea celor mai mulți preoți români. De aici și deosebirea dintre români și popoarele Bisericii apusene, sesizată în 1545 de Iohann Honter, într-o scrisoare către Sebastian Münster, anume faptul că primii „*sînt lipsiți de predicatori, ceea ce este o mare nenorocire*" (CSȚR, I, 1968: 206). Amplă expunere despre virtuți și vicii, împănată cu citate din Scripturi, Sfinții Părinți și filozofii antici, *Floarea darurilor* oferea un material prețios pentru predici. Ca și apocrifele, ea era considerată o carte sfîntă – de unde și numele său slavon, *Svjato darovanie* 'Sfînta răsplată'.

Față de scrierile de reală utilitate în serviciul religios, *Pravila retorului Lucaci* avea o situație specială. Ea cuprindea „*canoanele* [care] *trebuiau învățate pe dinafară de cel ce urma să fie hirotonisit preot*" (Gheție, Mareș 1994: 86). De aceea manuscrisul este, în cea mai mare parte, în limba slavonă și doar 134 pagini conțin texte slavo-române intercalate. În mod evident, partea bilingvă era destinată preoților care nu știau (bine) slavonește, dar trebuiau neapărat să cunoască concepția ortodoxă despre Treime (190^{r} – 193^{r}), precum și dreptul matrimonial bizantin (215^{r} – 246^{r}, 249^{r} – 279^{r}), pentru a se putea pronunța asupra validității căsătoriilor și a sancționa abaterile.

De obicei, secvențele din textele bilingve alternative erau separate printr-o serie de expediente grafice: puncte roșii mari, scrierea cu cerneluri de culoare diferită, inițiala roșie a secvențelor românești. În *Pravila lui Lucaci*, acestea din urmă sînt precedate și de cuvîntul *tîlc* 'traducere'. Intersectarea se făcea după fraze, propoziții, sintagme și – mult mai rar – după cuvinte. Ștefan Ciobanu a observat că intersectările corespund punctuației capricioase din traducerile românești unilingve – de unde concluzia sa că acestea din urmă au apărut după traducerile

bilingve, prin eliminarea textului slavon [Ciobanu 1941: 44-45 (*Psaltirea*), 47-48 (*Tetraevanghelul*), 53-54 (*Apostolul*)]. Anterioritatea traducerilor bilingve a fost presupusă și de către alți filologi, plecînd de la constatarea intruziunii de cuvinte slavone în versiunile românești (Gheție 1974b: 256-257; Mareș 1982c: 223, 249; Mareș 1982b: 205; Onu 1972: 368-370). Opinia lui Ciobanu a fost combătută însă de Al. Rosetti și Ion Gheție, care au arătat că punctuația textelor românești unilingve (după care s-a făcut și segmentarea celor bilingve) a fost preluată de traducători din originalele slavone (Rosetti 1968: 650; Gheție 1971a: 278; Gheție, Mareș 1985: 189). În cazul originalelor neslavone, operația a fost făcută de către revizorii ortodocși. Explicarea slavonismelor din versiunile unilingve prin graba scribilor, care, copiind secvențe românești, continuau să scrie și cuvintele de la începutul secvențelor slave, nu este verosimilă, deoarece fragmentele intercalate erau separate în mod clar prin puncte roșii mari sau prin alte expediente grafice[22]. Dimpotrivă, urmărirea discontinuă a corespondențelor într-un text străin compact favoriza imixtiunile lexicale.

Se pare că introducerea versetelor în Sfînta Scriptură a fost făcută pentru prima dată de către Robert Estienne, în ediția din 1553 a Bibliei. În Evul Mediu românesc, inovația a rămas necunoscută: diviziunea textelor continua să se facă în pericope sau paragrafe compacte, care în multe manuscrise au aspectul unei *scriptio continua*. Pe atunci, segmentarea traducerilor bilingve nu se putea realiza după criteriul sintactic, al ideilor exprimate complet, ci în mod mecanic, după criteriul formal al punctuației versiunilor slavone. Ce finalitate puteau avea aceste texte numite *cu otveat* (= cu răspuns) sau *cu izvod* (= cu traducere), care se constată timp de un secol și jumătate, pînă pe la 1700 ?

Referindu-se la scrierile religioase liturgice, Iorga era de părere că versiunea slavonă, scrisă cu o culoare roșie, era folosită de preoți în biserică, iar cea românească, scrisă cu negru, servea pentru lectura individuală (Iorga 1937: 517). Intercalarea crea însă, în ambele cazuri, dificultăți, care puteau fi rezolvate mult mai simplu prin texte dispuse pe două coloane. Același Iorga (1925: 195), urmat de Al. Rosetti (1968: 650), oferea și o altă interpretare: procedeul intercalării urmărea să justifice ortodoxismul traducerii, îndepărtînd bănuiala de erezie. Acceptată și de alți comentatori (Dimitrescu 1963: 12; Mareș 1982b: 205; Mihăilă 1972b: 244; Mihăilă, 1972a: 315), explicația se lovește de aceeași obiecție: conformitatea cu originalul putea fi demonstrată mult mai simplu prin dispunerea pe două coloane. Era un procedeu consacrat de protestanți, folosit și de ortodocși în secolul al XVII-

[22] Doar în *Psaltirea* slavo-română tipărită în anul 1577 fragmentele intercalate se succed indistinct, fără a se recurge la semne de punctuație.

lea (*Psaltirea* slavo-română a lui Dosoftei, 1680; *Evanghelia* greco-română a fraților Greceanu, 1693; unul din manuscrisele *Florii darurilor*).

După Ștefan Ciobanu (1941: 40-57; 1989: 91, 197-198), aprobat de numeroși filologi (Pașca 1956: 83-84; Pașca, 1957: 49; Gheție 1974a: 175, 199; Gheție 1971a: 277; Gheție, Mareș 1985: 187, 344; Gheție, Mareș 1994: 75; Rizescu 1971: 16; Onu 1972: 368; Mareș 1982b: 205; Mihăilă 1972b: 244), versiunile slavo-române intercalate aveau un scop didactic: ele înlesneau învățarea limbii slavone de către preoții români și a limbii române de către preoții ucraineni din Maramureș, unde se presupune că ar fi circulat. În opinia lui Ciobanu, vechile traduceri religioase nu aveau indicații tipiconale care să dovedească utilizarea lor în serviciul divin, iar întreruperile frecvente făceau imposibilă o lectură curentă. Ele erau menite pregătirii școlare a clerului, ca și *Psaltirile* didactice răspîndite la slavii răsăriteni, numite *učebnaja*, tipărite la Moscova în numeroase ediții, între anii 1629-1640. Aceeași destinație o aveau *Psaltirile* greco-slave, cu texte pe două coloane, după care rușii învățau limba greacă. În același sens pledează, după Șt. Pașca și Ion Gheție, prezența în textele bilingve din secolul al XVII-lea a traducerilor duble, care ar fi fost exerciții școlare de echivalare dintr-o limbă în alta (Pașca 1956: 84; Gheție 1974a: 200; Gheție 1971a: 279-280; Gheție, Mareș 1985: 188-189)[23]. Există și indicii precise ale utilizării școlare a acestor texte. Astfel, într-o notă din anul 1716 pe *Apostolul de la Bisericani*, episcopul Sava spunea că această carte „*s-au adus aici la Episcopie la Roman, la școală pentru treaba învățăturii*" (Ciobanu 1941: 50). Coresi spunea că *Psaltirea* slavo-română din 1577 se adresa atît preoților cît și grămăticilor „*să le fie de înțelegătură*" (TEXTE 1982: 562).

Încercînd să descifreze finalitatea textelor slavo-române dispuse alternativ, Ion Gheție pleca de la premisa că ea trebuie să fie numitorul comun al speciilor ilustrate: cărți religioase canonice, dar și apocrife, cărți didactice laice (*Floarea darurilor*) și cărți juridice (*Pravila*). El nu vedea altă legătură decît acceptînd teoria lui Șt. Ciobanu: indiferent de specie, „*textele bilingve erau un fel de juxte folosite în învățămîntul bisericesc sau laic*" (Gheție 1974a: 199; Gheție, Mareș 1985: 187). Am văzut însă că și apocrifele sau cartea de morală creștină erau utilizabile în biserică, sub forma predicilor, avînd deci aceeași funcție religioasă, indiferent de natura lor aparent deosebită. Cărțile canonice traduse în această manieră nu sînt lipsite de indicații tipiconale – cum pretindea Șt. Ciobanu –, iar în cazul manuscriselor din care aceste indicații lipsesc, cum sînt *Apostolul de la Bisericani* și cel *de la Ghindăoani*, ne putem întreba dacă preoții români nu recurgeau la liste separate, după modelul prezentării lor în unele manuscrise slavone, pe care le anexau la

[23] Vezi și Onu 1972: 366-368; Combiescu 1968: 267-268.

sfîrşitul textului[24]. Este evident că acele traduceri care conţin asemenea indicaţii erau destinate serviciului religios, iar nu învăţării limbii slavone, pentru care ar fi fost superflue.

Pare greu de crezut că patronii luterani ai tipografiei din Braşov ar fi acceptat tipărirea integrală a două *Psaltiri* bilingve, cu texte alternative, doar pentru a facilita învăţarea de către preoţii români a limbii slavone. Şi nu ne explicăm de ce astfel de texte au proliferat în secolul al XVII-lea, cînd şi în ţările române deveniseră cunoscute lexicoanele şi gramaticile acestei limbi[25]. Nu ştim dacă acele *Psaltiri* didactice, pomenite de Ciobanu, uzau efectiv de tehnica alternării în pagină a textelor slavone cu traducerile lor în limba rusă, pentru a putea vorbi de o relaţie oarecare, şi ne îndoim că dispunerea pe două coloane, în greacă şi în slavonă, a textului din unele cărţi s-ar fi făcut cu un scop didactic, iar nu pentru demonstrarea fidelităţii traducerii. De altfel, Ciobanu îi atribuia o finalitate didactică şi *Tetraevanghelului* de la Sibiu, cu texte dispuse similar[26], dar care s-a dovedit a fi o traducere din limba germană. Nepotrivirile dintre versiunile slavonă şi română, constatate în mai toate scrierile, fie ele religioase, fie laice[27], „*răstoarnă explicaţia şi ruinează teoria*" lui Ciobanu (Rosetti 1968: 649). Indiferent de cauza acestor nepotriviri, este evident că traducerile bilingve nu erau compatibile cu utilizarea lor în şcoli, ca modele de translaţie, oferind la tot pasul asimetrii formale (omisiuni, adaosuri şi echivalenţe inexacte). Încercarea lui I. Gheţie de a minimaliza greutatea acestui argument (Gheţie 1974a: 199-200; Gheţie, Mareş 1985: 187) nu reuşeşte să reabiliteze o teorie contrazisă în mod flagrant de fapte.

Cît priveşte traducerea multiplă, ea nu reprezenta apanajul versiunilor bilingve şi, în consecinţă, nu putea fi privită ca simplu exerciţiu şcolăresc, mai ales că, de multe ori, dubletele erau „*false sinonime*" (Gheţie 1971a: 280). Rare în manuscrisele secolului al XVI-lea, ele au fost explicate prin introducerea redundantă în text a unor glose marginale, făcută de un copist nepriceput, care nu şi-a dat seama că trebuie să opereze o substituţie (Candrea 1916: LXXXVI-LXXXVII). În secolul următor, se constată însă integrarea masivă a echivalenţelor existente în versiuni mai vechi, cunoscute din tipărituri sau din copii, în vederea realizării celor două compilaţii de care am vorbit. În unele manuscrise, cum este *Apostolul Gaster* (unilingv), se reţin chiar şi variantele fonetice notate cu cifre, de exemplu *simbăta* şi *sîmbăta*, *mîinile* şi *mînile* etc. (Combiescu 1969: 175). Este limpede că acest cumul de forme nu avea nici o relevanţă din perspectivă didactică, dar era necesar pentru

[24] Un astfel de manuscris, cu sigla P, este descris de Onu 1972: 368.

[25] Pentru aceste lexicoane şi gramatici manuscrise, vezi Mihăilă 1972b: 307-324.

[26] Ciobanu, 1941: 46 (datat greşit la 1580); 1989: 198.

[27] Pentru *Floarea darurilor*, vezi Moraru 1996: 48-54, 113.

a-i conferi lucrării finite un aspect literar, printr-o selecție a variantelor. Nu negăm faptul că scrierile bilingve slavo-române puteau avea, la rigoare, și o anume utilitate didactică, dar nu credem că aceasta va fi reprezentat justificarea apariției lor.

Mai aproape de adevăr ni se pare ipoteza formulată de P.P. Panaitescu. Referindu-se la *Apostolul Bratu*, cu scriere intercalată (iar nu „interlineară", cum o numește el), istoricul era de părere că „*scopul acestor texte bilingve apare evident, ele erau un ajutor pentru preoții care citeau în biserică în slavonește, deși nu înțelegeau această limbă, dar aveau în față o tălmăcire, care le slujea de îndreptar și pe care o împărtășeau și auditoriului neștiutor de carte*" (Panaitescu 1965: 128). Vorbind despre aceeași scriere și despre alte versiuni ale sale (*Lucrul apostolesc* al lui Coresi, *Codicele Voronețean*), care au toate indicații tipiconale, Mariana Costinescu susținea, de asemenea, că erau folosite în serviciul religios (Costinescu 1981: 80-82). Nici alți filologi, care au acceptat explicația dată de Șt. Ciobanu, nu au respins cu totul posibilitatea acestei întrebuințări (Mihăilă 1972a: 315; Onu 1972: 369; Gheție 1971a: 282; Gheție, Mareș 1985: 188). Rămîne în picioare, însă, obiecția lui Ciobanu, reluată de Ion Gheție, după care, admițînd utilizarea liturgică, „*nu se explică fragmentarea capricioasă a textului, care devenea de neînțeles pentru ascultători prin desele întreruperi ale lecturii în limba română*" (Gheție 1974a: 198; Gheție, Mareș 1985: 186). O lumină asupra desfășurării slujbei ortodoxe a românilor din epoca medievală o aruncă cele cîteva informații ale unor observatori străini.

Într-o scrisoare din anul 1546 către prietenul său Iohann Hess, parohul sas din orașul Bistrița, Adalbert Wurmloch, sesiza o particularitate a acestei slujbe: „*Se află în Transilvania un popor pe care-i numim valahi; ei citesc Evanghelia și Epistolele lui Pavel nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care o numesc sîrbească* (***ratzische sprach***). *Această limbă n-o înțeleg cei neînvățați, decît dacă le-o traduce preotul lor* (***nisi sacerdote illorum interpretante***)" (apud Panaitescu 1965: 122). După cum ne putem da seama, ***contradicția dintre limba străină a cultului și limba vie a populației românești era soluționată în Transilvania uzînd de metoda de compromis a liturghiei bilingve***. Comentînd informația, P. P. Panaitescu credea că traducerea nu se putea face oral de către preoți, „*căci o interpretare greșită, după credința Bisericii, i-ar fi aruncat în păcatul ereziei. Este evident că ei aveau la îndemînă cărți scrise, în românește, manuscrise ale Evangheliei, Apostolului* și [...] *foarte probabil ale Psaltirii*" (ibidem). Acest raționament îl conduce la concluzia, acceptată și de Ion Gheție (Gheție 1974a: 91), că traducerile românești ale Scripturii au precedat Reforma, fiind inițiate de Biserica ortodoxă. În realitate, nu este cîtuși de puțin „evident" că preoții ar fi avut la dispoziție traduceri scrise și nu ar fi procedat la o translație liberă, făcută *ad hoc*. ***Ceea ce-l ferea pe preot de erezie era***

citirea întocmai a textului slavon, care putea fi urmată și de o parafrază; în acest fel, ideea creștină era respectată în litera și înțeleasă în spiritul ei.

Un indiciu al practicii ortodoxe ni-l oferă un manuscris al *Apostolului* slavon, pe care un preot din Moldova notase, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cu un condei de os, deasupra rîndurilor sau marginal, traducerea românească a unor cuvinte sau pasaje mai dificile, tocmai pentru a se ajuta de ea în timpul slujbei (Onu 1972: 348, 388-390). În Occidentul catolic, *glossa interlinearis* era folosită încă din secolul al XII-lea, de către Anselm de Laon, ca formă a exegezei biblice (Albers 1935, II: 150), iar prin secolul al XIV-lea se apela la acest procedeu pentru a asigura înțelegerea Scripturii în limbile vii, de pildă în Polonia sau în Cehia (Palade 1916: 20; Smrčková 1968: 588)[28].

Asistînd la o slujbă celebrată la o biserică din Iași, pe timpul lui Vasile Lupu, călătorul Paul de Alep observă că preotul citea pericopa *Evangheliei* în românește, iar diaconul în grecește, alternativ, primul înăuntrul, al doilea în afara bisericii (CSȚR, VI, 1976: 80). Într-o împrejurare similară, la București, liturghia de Paști s-a citit în trei limbi: în grecește (de către patriarhul Macarie), în românește (de către Mitropolitul Țării Românești) și în arabă (de către Paul de Alep) (CSȚR, IV 1972: 130). Este greu de crezut că Paul de Alep, care era un om informat, ar fi putut confunda limba română cu slavona. În acel timp, în unele biserici din țările române, la liturghie participau două coruri, dispuse în absida din dreapta și în cea din stînga a bisericii, care cîntau alternativ, fiecare stih, în grecește și în românește[29]. Este clar că, la mijlocul secolului al XVII-lea, se uza de traduceri prealabile ale pasajelor din Scriptură și ale cîntărilor folosite în liturghie; dar acest lucru nu se putea întîmpla cu un secol în urmă, înaintea Reformei, cînd scrisul în limba română de-abia începuse să fie exersat. O retrospectivă asupra formelor slujbei bilingve în Orientul iudaic și creștin ne va ajuta să înțelegem mai bine această evoluție.

În timpul captivității babilonice, evreii asimilaseră aramaica – una din limbile oficiale din imperiul persan – astfel încît, din secolul al V-lea, ebraica devenise o limbă arhaică, a cultului și a documentelor juridice. Lectura publică a Scripturii nu o mai putea face accesibilă auditoriului fără o traducere în aramaică a limbii sfinte. A fost nevoie de un compromis liturgic, menționat mai întîi în Neemia 8, 1-9: Ezdra citea legea lui Moise în fața Porții Apelor, iar leviții „*traduceau și explicau*

[28] În secolul al XVI-lea au fost publicate în traducere interlineară *Biblii* întregi, cum este cea de la Ferrara (1553), în care fiecare rînd al originalului avea dedesubt corespondentul său tradus literal. Scopul teologic declarat era acela de a dovedi fidelitatea absolută a traducerii, cf. Schökel/ Zurro: 353 și următoarele.

[29] Această practică este menționată în repetate rînduri de către călătorul arab: *ibidem*, p. 63, 96, 111, 127, 129, 138, 140.

înțelesul". După Carlo Buzzetti, „*este sigur că într-un anumit moment practica sinagogală se desfășura după acest model*" (Buzzetti 1973: 312). Rabinul citea *Torah*-ul, întrerupîndu-și lectura după fiecare verset, iar uneori după trei versete, pentru a permite traducerea (*targum*), făcută de o altă persoană, numită *targeman*. „*Traducerea se făcea pe loc, din memorie, fără ajutorul vreunui text*" (Buzzetti 1973: 313). Ea nu avea un caracter literal, ci era mai degrabă o parafrază, „*neavînd drept scop să se substituie textului, ci doar să ajute la înțelegerea lui mai bună*" (Buzzetti 1973: 314, nota 7). Cu timpul, aceste *targumim*-uri s-au constituit în culegeri scrise, „*caracterizate prin libertatea cu care redau sensul*", dintre care unele au dobîndit un caracter cvasi-oficial (Buzzetti 1973: 318, nota 17).

În condițiile decalajului creat între limba cultului și limba vie, soluția *targum*-ului reușea să împace exigențele teologice cu cele de ordin practic ale comunicării. Vom recurge din nou la comentariul lui Carlo Buzzetti, pentru a înțelege mai bine de ce ea a fost preluată de Bisericile creștine în anumite perioade ale istoriei lor. „*Textul*, spune savantul italian, *este o realitate fixă, invulnerabilă, sfîntă și nesubstituibilă; înțelegerea se realizează printr-un surogat al textului, cu o traducere care* [...] *se poate mișca cu o mai mare libertate, fiind asigurată împotriva pericolului de a fi schimbată de text.* [...] *Experiența sinagogală a convins de faptul că traducerea era un element mai degrabă mobil*", care nu dădea impresia de „infidelitate", deoarece nu avea „o autoritate substitutivă" (Buzzetti 1973: 317, 339).

În perioada creștinismului apostolic, cînd noua religie se extindea la diverse popoare, Pavel, I Cor. XIV, cerea ca folosirea limbilor străine în biserică să fie urmată de o tălmăcire a înțelesului pentru ascultători, făcută de o altă persoană. Această practică a traducerii alternative (*lectio discontinua*) exista în secolul al IV-lea în biserica de la Ierusalim, așa cum rezultă din relatarea călugăriței spaniole Aeteria, din *Peregrinatio ad loca sancta* (cca 388). Deoarece o parte a populației cunoștea doar limba siriacă, episcopul grec își întrerupea lectura *Evangheliei*, pentru ca fiecare fragment să fie tradus de un preot în siriacă: „*itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant*" (Grandgent 1958: 241). Traducerea se făcea pentru toate componentele slujbei, inclusiv imnurile și orațiile. În aceeași biserică, la începutul secolului al V-lea, Procopiu citea în limba greacă textul Scripturii, căruia tot el îi oferea o interpretare orală în siriacă (Bardy 1948: 16). Și în Armenia lectura Scripturii era urmată de o interpretare orală în limba țării (Bardy 1948: 33). „*Ca peste tot*, spune Gustave Bardy, *primele traduceri făcute în Egipt au fost precedate de explicații orale pentru cei care nu puteau urmări pasajele citite în biserică în limba sfîntă*" (Bardy 1948: 43).

În Occidentul romanic, latina se impusese încă din epoca păgînismului, astfel încît, din secolul al IV-lea, creştinismul îmbracă fără dificultăţi o haină latină. Constituirea limbilor romanice, în secolul al VIII-lea, impunea o soluţie pentru reducerea decalajului între limba cultului religios şi limbile vernaculare. Pentru popoarele neromanice, dificultăţile transmiterii mesajului creştin erau practic insurmontabile. Sinodul de la Frankfurt (794) pune în discuţie dogma trilingvismului: în canonul 52 se spune că „*ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit*" (= nimeni nu trebuie să creadă că trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu numai în trei limbi) (Héfélé, IV, 1872: 117). Oficial, Biserica romană nu a admis soluţia liturghiei bilingve, ci a propus doar cîteva expediente. În canonul 17 al sinodului de la Tours, i se cerea fiecărui preot să aibă o colecţie de predici latineşti, pe care să le traducă apoi „*in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam*"; decizia este întărită în sinoadele de la Reims (canonul 15) şi Mainz (canonul 15) din acelaşi an, apoi într-un alt sinod de la Mainz din anul 847 (Héfélé, V, 1872: 187, 182, 190, 328). Tot în sinodul de la Mainz, din anul 813 (canonul 45), se admite ca Tatăl nostru şi Crezul să fie învăţate de poporeni în ambele limbi, „*tam latine quam barbaricae*" (Héfélé, V, 1872: 186). În sinodul de la Gran (Strigonium) din anul 1114 (canonul al 2-lea) se cerea preoţilor ca, în fiecare duminică, să explice (*exponere*) în marile biserici *Evanghelia* şi *Epistolele*, iar în cele mai mici doar Crezul şi Tatăl nostru (Héfélé, VII, 1872: 128). Din timpul papei Alexandru al III-lea (1159-1181) datează recomandarea ca să nu se mai facă, în biserici, o lectură *sine glossa*, fără lămuriri interpretative (Le Goff, Schmitt 2002: 54). Toate aceste dispoziţii erau preluate în uzul liturgic naţional; de exemplu în anul 1320 episcopul Nanker din Cracovia cerea ca lectura în latină a Evangheliei să fie dublată de o explicare a ei în polonă: „*Si quibuspian concessum fuerit evangelium vulgariter exponere, studeant dilligenter*" (Bărbulescu 1928: 53).

În liturghia catolică, spune Carlo Buzzetti, „*s-a ajuns la situaţia în care lectorul oficial, cel care celebrează, să citească textul latin cu voce joasă, în timp ce un al doilea lector să proclame pentru toţi o traducere în limba vulgară. Această situaţie a fost într-un fel anticipată de obişnuinţa, neoficializată, dar foarte răspîndită, de a exprima din nou în limbaj curent fragmentul de* ***Evanghelie****, înainte de a începe predica*" (Buzzetti 1973: 159).

Deşi uzul parafrastic al Scripturii nu era acceptat oficial de către Biserica catolică, totuşi papalitatea l-a recomandat fraţilor Metodiu şi Chiril, apostolii slavilor, care solicitaseră cu obstinaţie substituirea liturghiei latine printr-una slavonă. În *Viaţa lui Metodiu* este citată aprobarea liturghiei bilingve, dată de papa Adrian al II-lea în anii 867-868 în această formulare: „*Trebuie însă de urmat acest obicei: ca în timpul misei să se spună* ***Epistola*** *şi* ***Evanghelia*** *mai întîi în latină, apoi în slavonă*". Pentru a înţelege poporul, Metodiu, numit episcop de Sirmium, trebuia

„*să explice Scriptura în limba lui, urmînd întreaga ordine ecleziastică, inclusiv a sfintei mise*" (apud Dvorník 1933: 387). După ce în anul 872 îi refuzase lui Metodiu „*cîntarea misei în mod barbar*", adică în slavonește, papa Ioan al VIII-lea îi acceptă solicitarea, într-o scrisoare din iunie 879, cu mențiunea că este de dorit ca slavona să se folosească în predici. Într-o altă scrisoare, din iunie 880, către ducele Sviatopolk, același papă se exprima cu mai multă precizie: „*Jubeamus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auris populi, latina verba non intelligentis, adnuncietur*, ***sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur*** [s.n.]" (= Ordonăm totuși ca în toate bisericile ducatului tău *Evanghelia* să fie citită în latină, în semn de respect, apoi tradusă în limba slavonă, pentru aceia care nu înțeleg latina, *așa cum se întîmplă în unele biserici*) (CHRIST. II, 1975: 134; Bărbulescu, 1928: 52). De aici se observă că „*hibridismul liturgic*" – cum îl numește Korolevskij (Korolevskij 1955: 68) – nu era necunoscut Europei catolice, deși nu fusese consacrat de sinoduri[30]. După moartea lui Metodiu, în anul 885, papa Ștefan al VI-lea menținea dispoziția ca, în timpul slujbei, citirea cărților sfinte să se facă în latină, și doar explicarea lor în limba slavonă (Șesan 1939: 39). Ulterior, liturghia slavonă a fost pe rînd acceptată și interzisă de papalitate, pînă cînd, în anul 1631, ea va fi aprobată definitiv de către papa Urban al VIII-lea (Korolevskij 1955: 127-130).

După acest excurs, putem presupune, cu destul temei, că pînă la naționalizarea serviciului divin (pe la 1680 în Moldova[31] și pe la 1713 în Țara Românească[32]), Biserica ortodoxă română s-a aflat în faza „*hibridismului liturgic*", recurgînd la soluția de compromis a liturghiei bilingve pentru a satisface nevoile spirituale ale unei populații care nu înțelegea limba consacrată a cultului. Ca și în Occidentul catolic, această soluție nu se generalizase, datorită inculturii preoților, care nu erau capabili să înțeleagă (și deci să traducă) textele sfinte, mulțumindu-se să le recite în

[30] Deși proclamă *maxima congruitas* a limbii latine cu misa, Conciliul de la Trident (1546, 1562) este cel dintîi care acceptă ca lecturile din Scriptură și întreaga ceremonie să fie urmate adeseori (*frequenter*) de explicații în limba țării, făcute oral, fie de către preot, fie de către o altă persoană (Chédozeau 1990: 19-20). Canonul al 7-lea îi obliga pe episcopi ca, după lectura în latinește a misei, „*in vulgarem linguam fideliter verti aque a parochis omnibus populo tradi curabunt*" (Schmidt 1950: 158). În secolul al XVIII-lea, o serie de alte sinoduri vor consacra această formă de liturghie într-o serie de Biserici catolice din Asia (Korolevskij 1955: 37-40, 149-150).

[31] Momentul este marcat de traducerea integrală în românește a celor mai importante cărți de slujbă, de către mitropolitul Dosoftei: *Dumnezeiasca liturghie*, în 1679 și 1683, *Molitvenicul de-nțăles*, în 1681, *Octoihul*, în 1683 – toate tipărite.

[32] În acest an sînt tipărite la Tîrgoviște traducerile integrale ale *Liturghiei* și *Molitvenicului*, reprezentînd „întîia ruptură a tradiției slave" în acest principat (Bianu 1904: 22). Momentul a fost precedat de tipărirea versiunilor *Evangheliei*, în 1682, și *Apostolului*, în 1683, pentru a fi citite ca atare în biserică.

mod mecanic. Datorită traducerilor inițiate de Reformă și revizuite după versiuni slavone, slujitorii Bisericii au putut renunța la practica tîlcuirii libere, făcute oral, a Scripturii, recurgînd la procedeul textelor slavo-române intercalate, care permitea lectura alternativă a versiunii canonice și a echivalentului său românesc. În mod ideal, această lectură era făcută de doi slujitori ai bisericii (preot și diacon), la rigoare chiar de unul singur, uzînd de schimbări de ton care să marcheze trecerea de la o limbă la alta. Segmentarea textelor era adesea arbitrară, fiind realizată după criteriul punctuației slavonești – singurul considerat operant în epoca medievală. Nepotrivirile dintre secvențele slavone și corespondentele lor nu reprezentau un impediment, cît timp nu exista obligativitatea transmiterii riguros exacte a înțelesului: din perspectiva ortodoxiei românești, traducerea nu avea, asemenea originalului, un caracter canonic. Așa se explică circulația a numeroase variante de traducere ale acelorași texte, datorate fie revizorilor, fie copiștilor.

Originea liturghiei bilingve românești nu poate fi pusă pe seama unui model ortodox grec, de vreme ce, la 1698, în plină perioadă de naționalizare a cultului în țările române, Dositei, patriarhul Ierusalimului, găsea cu cale să-i poruncească noului mitropolit al Ardealului, Atanasie Anghel, ca „*slujba bisericii* [...] *să se cetească pe limba slavonească sau elinească, iar nu românească sau într-alt chip*", permițînd ca doar predica să fie ținută în românește (apud Bianu 1904: 22). Era dat uitării principiul liturgic al Orientului, formulat de marele canonist bizantin, Theodor Balsamon, patriarh al Antiohiei (1185-1195), după care toți ortodocșii care nu sînt greci au dreptul de a uza în liturghie de propria lor limbă (Korolevskij 1955: 31). Acest principiu, invocat și de mitropolitul Dosoftei al Moldovei, în prefața traducerii *Liturghiei*, nu făcea decît să consfințească dreptul cîștigat de multă vreme de o serie de popoare din Orient de a-și avea Biserici naționale. În secolul al XVI-lea, cînd se mărise distanța dintre limba antică a Scripturii și cea populară, absența comunicării directe a fost compensată, în Grecia, prin predici și prin explicații ale textelor religioase în limba simplă (*aplà*), devenită un „*organ semioficial al Bisericii*" (Dimaras 1968: 78-79). Dar aceste expediente n-au condus la un bilingvism liturgic datorită opoziției ferme a partizanilor purismului lingvistic. În *Oratio de Statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia* (1569), protestantul David Chytraeus constata că poporul de rînd nu numai că nu înțelegea greaca neotestamentară, dar nici măcar cartea de rugăciuni (*Orologion*), compusă și ea în greaca veche (Benga 2003: 272-273). Starea de incultură a preoților greci, necunoscători ai limbii vechi și incapabili să predice era relevată și de Gerlach în 1573 (Benga 2003: 332). Chiar dacă au existat manifestări izolate de bilingvism liturgic grec, ele nu s-au putut constitui într-un model capabil să influențeze formele cultului din Transilvania și din țările române.

Bilingvismul liturgic din zona românească a slavonei s-a instaurat, probabil, cel puțin cu un secol înainte de prima sa atestare (1546) și a putut avea drept model liturghia latino-slavă din regiunile sud-slave catolice. Lupta pentru o liturghie slavă s-a desfășurat și aici, în Croația și Dalmația, unde slava a fost interzisă prin cîteva sinoduri și dispoziții papale, pînă cînd, în 1248, papa Innocențiu al IV-lea a acceptat folosirea ei în cult. În mod cert soluția liturghiei bilingve, propusă de papalitate încă din secolul al IX-lea apostolilor slavi, a fost cunoscută și pusă în practică. Vicariatul catolic al Bosniei, înființat în anul 1340, includea și părți din vestul Transilvaniei (Banatul Timișoarei și Țara Hațegului) (Papacostea 1988: 209 și nota 12). Prin această poartă va fi pătruns modelul liturgic la românii catolici din această zonă, de la care putea fi preluat și adaptat de ortodocși.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 1/2009, p. 103-123)

Bibliografie

Sigle

CHRIST. = *2000 ans de christianisme*, Paris, I-III, 1975, IV-VI, 1976.
CL = *Cercetări de lingvistică*, Cluj.
CSȚR = *Călători străini despre țările române*, București, I, 1968, II, 1970, III, 1971, V, 1973, VI, 1976, VII, 1980.
CVT = *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice* (coordonator Ion Gheție), București, 1982.
LL = *Limbă și literatură*, București.
LR = *Limba română*, București.
MAN. IEUD = *Manuscrisul de la Ieud*, ed. Mirela Teodorescu și Ion Gheție, București, 1977.
SCL = *Studii și cercetări lingvistice*, București.
SLLF = *Studii de limbă literară și filologie*, București, I, 1969, II, 1972, III, 1974.
TEOLOGIA = *Teologia dogmatică și simbolică*, I, București, 1958.
TEXTE = *Texte românești din secolul al XVI-lea* (coordonator Ion Gheție), București, 1982.
VARLAAM = Varlaam, *Opere*, ed. Mirela Teodorescu, București, 1984.

Studii

Pietro R. P. Albers, 1935, *Manuale di storia ecclesiastica*[5], I-II, Torino – Roma.
Gustave Bardy, 1948, *La question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris.
Ilie Bărbulescu 1928, *Curentele literare la români în perioada slavonismului cultural*, București.
Pr. Daniel Benga, 2003, *Marii reformatori luterani și Biserica ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, București.
Abbé Bergier, 1854, *Dictionnaire de théologie*, édition augmentée, IV, Paris.
Ioan Bianu, 1904, *Despre introducerea limbii românești în biserica românilor*, București.
Félix Bovet, 1872, *Histoire du Psautier des Églises réformées*, Paris.
Carlo Buzzetti, 1973, *La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura*, Brescia.

I.-A. Candrea, 1916, *Introducere* la *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII*, București.
Bernard Chédozeau, 1990, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris.
Gheorghe Chivu, 1993, *Studiu filologic* la *Codex Sturdzanus*, București.
Ștefan Ciobanu, 1941, *Începuturile scrisului în limba română*, Bucureşti.
Ștefan Ciobanu, 1989, *Istoria literaturii române vechi*[2], București.
Mariana Combiescu, 1968, „Psaltirea de la Mehadia", în LR, anul XVII, nr. 3.
Mariana Combiescu, 1969, „*Apostolul* din colecția Gaster", în SLLF, I.
Mariana Costinescu, 1974, „Versiuni din secolul al XVII-lea ale *Acatistului* și *Paraclisului Precistei*", în SLLF, III.
Mariana Costinescu, 1980, „*Biblia* lui Luther, unul din izvoarele *Apostolului* coresian", în LR, anul XXIX, nr. 2.
Mariana Costinescu, 1981, *Introducere* la *Codicele Voronețean*, București.
Mariana Costinescu, 1982, „Versiunile din secolul al XVI-lea ale *Apostolului*. Probleme de filiație și localizare", în CVT.
L. Demény, 1971, „*Evangheliarul slavo-român de la Sibiu* – prima tipăritură română cunoscută pînă azi", în volumul *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, București.
C.Th. Dimaras, 1968, *Istoria literaturii neogrecești*, București.
Florica Dimitrescu, 1963, *Introducere* la *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1561, comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănicești, 1574*, București.
Fr. Dvorník, 1933, *Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance*, Praga.
Ion Gheție, 1971a, „Cîteva observații filologice asupra *Codicelui Voronețean*", în SCL, anul XXII, nr. 3.
Ion Gheție, 1971b, „Un *Apostol* românesc tipărit la Sibiu de Filip Moldoveanul ?", în SCL, anul XXII, nr. 5.
Ion Gheție, 1974a, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, București.
Ion Gheție, 1974b, „*Psaltirea Hurmuzaki* – copie sau original ?", în SLLF, III.
Ion Gheție, 1982a, „Contribuții la localizarea psaltirilor românești din secolul al XVI-lea", în CVT.
Ion Gheție, 1982b, „Banatul și textele rotacizante", în LR, anul XXXI, 1982, nr. 3.
Ion Gheție, Alexandru Mareș, 1985, *Originile scrisului în limba română*, București.
Ion Gheție, Alexandru Mareș, 1994, *Diaconul Coresi și izbînda scrisului în limba română*, București.
C. N. Grandgent, 1958, *Introducere în latina vulgară*, Cluj.
Charles-Joseph Héfélé, 1872, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris.
Arnold Huttmann, Pavel Binder, 1968, „Contribuții la biografia lui Filip Moldoveanul, primul tipograf român", în LL, tomul XVI.
N. Iorga, 1925, *Istoria literaturii române*[2], București.
N. Iorga, 1937, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*. IV. *Les chevaliers*, București.
George Ivașcu, 1969, *Istoria literaturii române*, I, București.
Cyrille Korolevskij, 1955, *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident*, Paris.
Jacques Le Goff, 1999, *Omul medieval*, Iași.
Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, 2002, *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, Iași.

Alexandru Mareș, 1967, „Precizări în legătură cu traducerea *Tetraevanghelului* lui Coresi", în SCL, anul XVIII, nr. 6, p. 651-667.
Alexandru Mareș, 1972, „O nouă psaltire slavo-română manuscrisă din secolul al XVI-lea", în SLLF, II.
Alexandru Mareș, 1982a, „Datarea *Codicelui Voronețean*", în LR, anul XXXI, nr. 1.
Alexandru Mareș, 1982b, „Originalele primelor traduceri ale *Tetraevanghelului* și *Psaltirii*", în CVT.
Alexandru Mareș, 1982c, ,,Filația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea, în CVT.
Alexandru Mareș, 1984, „Datarea *Psaltirilor Scheiană* și *Voronețeană*", în LR, anul XXXIII, nr. 3.
Alexandru Mareș, 2006, *Cărți populare din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea. Contribuții filologice*, București.
G. Mihăilă, 1972a, ,,Observații asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratul (1559-1560)", în SLLF, II.
G. Mihăilă, 1972b, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București.
I. Moga, 1946, „Cine a fost Philippus Pictor ?", în *Anuarul Institutului de Istorie Națională* (Cluj), anul XI (extras).
Alexandra Moraru, 1996, *Studiu filologic* la *Floarea darurilor*, București.
Pandele Olteanu, 1962, „Contribuții la studiul elementelor slave din cele mai vechi traduceri românești. II. Verbe, adjective, adverbe, prepoziții, particule", în LL, tomul VI
Liviu Onu, 1972, „Glose românești din secolul al XVII-lea gravate cu condei de os pe un manuscris slavon. Contribuții la stabilirea tradiției manuscrise a două traduceri ale *Apostolului* în românește", în SLLF, II.
T. Palade, 1916, ,,Cînd s-a scris întîi românește ?", în *Arhiva* (Iași), anul XXVI.
P.P. Panaitescu, 1965, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București.
Șerban Papacostea, 1988, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, Cluj-Napoca.
Șt. Pașca, 1956, „Contribuții la istoria începutului scrisului românesc", în CL, anul I, nr. 1-4.
Șt. Pașca, 1957, „Probleme în legătură cu începutul scrisului românesc. Versiunile românești din secolul al XVI-lea ale *Apostolului*", în CL, anul II.
Emmanuel Pétravel, 1864, *La Bible en France*, Paris.
Emil Petrovici, 1971, „Observații asupra grafiei și limbii textului românesc al *Evangheliarului slavo-român de la Sibiu*", în volumul *Evangheliarului slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, București.
I. Rizescu, 1971, *Introducere* la *Pravila ritorului Lucaci*, București.
Mario Roques, 1913, „L'original de la *Palia* d'Orăștie", în *Mélanges offerts à M. Émile Picot par ses amis et ses élèves*, II, Paris.
A. Rosetti, 1926, *Recherches sur la phonétique du roumain au XVI^e siècle*, Paris.
A. Rosetti, 1947, *Mélanges de linguistique et de philologie*, Copenhaga – București.
Al. Rosetti, 1968, *Istoria limbii române de la origini pînă în secolul al XVII-lea*, București.
Herman A. Schmidt, 1950, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, Roma.
Alonso L. Schökel, E. Zurro, 1977, *La traducción bíblica: lingüística y estilistica*, Madrid.
J. Smrčková, 1968, *Note sur la datation des premiers textes roumains*, în *Actes du premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, VI, Sofia.
Milan P. Șesan, 1939, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sf. Scripturi*, Cernăuți.
Mirela Teodorescu, Ion Gheție, 1977, *Studiu filologic* la MAN. IEUD.
Emanuela Timotin, 2005, *Studiu monografic* la *Legenda duminicii*, București.

Biblia de la 1688. Aspecte ale traducerii

Alexandru GAFTON

1. Preliminarii. Mai mult decît în cazul altor texte, traducerea *Bibliei* a întîmpinat dificultăți din cele mai variate și mai insurmontabile și va continua să fie îngreunată de numeroși factori care nu vor permite un consens cvasi-unanim, nici în ceea ce privește litera, nici în ceea ce privește spiritul, nici în ceea ce privește concepția și construcția traductologică de la baza ei. Chiar dacă astăzi există, în mai multe limbi, destul de multe texte ce pretind a reda cu fidelitate textul sacru (printre care *Vulgata*, *Biblia* regelui Iacob I, *Biblia* de la Ierusalim, *Biblia* lui Luther), ele nu pot fi considerate, din punct de vedere filologico-lingvistic, mai mult decît niște rezultate de calitate, ale unor întreprinderi corect desfășurate. Alături de acestea stau acele traduceri care, înțelegînd zădărnicia încercării de a stabili un acord perfect între un arhetip inexistent și o traducere întocmită pe baza mai multor surse, se străduiesc, într-un sens, să pună în act concepția de la baza *Septuagintei*. Acestea își propun să abstragă sensuri din consultarea paralelă a mai multor surse reușite și de prestigiu pentru a da limbilor un text compatibil cu formele și conținuturile lor, iar spiritelor un gînd și simțire în concordanță cu cele ale autorului divin. Întreprindere anevoioasă, dar a cărei reușită numai autorul textului original o poate judeca. În cultura română, acesta este cazul ediției Anania.

Cauzele pentru care - oricît de perfectibile are fi astfel de rezultate - ele nu își vor putea atinge idealul, se datorează acțiunii multor realități obiective. Arhetipul textului este un construct ideal care, cu certitudine că nu a existat ca unitate dotată cu unicitate. În primul rînd, realitățile (lingvistice, sociale, istorice, administrative, umane, politice, financiar-economice etc.) către care trimit, pe care le exprimă și din care decurg acele texte, prezintă o varietate care reflectă mai multe etape ale evoluțiilor speciei umane. Apoi, textul a fost scris de-a lungul unui interval de timp prea mare pentru putințele umane. Dialectele și limbile în care a fost scris încă nu își găsiseră maturitatea și coerența internă necesare unei întreprinderi atît de complexe. Aceste două complexe de cauze, realitatea ontică și ontologică, pe de o parte, limba, de cealaltă parte, cuprind în sine numeroși alți factori, și generează numeroase alte cauze care, separat și împreună, sînt de natură să constrîngă

generațiile la a se mulțumi succesiv cu mici victorii, armonizîndu-și dorințele de a avea textul perfect cu neputințele de a-l găsi.

În cele din urmă, nu poate fi lăsat deoparte faptul că, deși sacru, Cuvîntul este transmis unor ființe materiale (deci imperfecte, adică și incapabile de a recepta și înțelege la modul desăvîrșit) pe o cale materială: un text elaborat într-un sistem lingvistic. Constatarea aceasta nu îndeamnă la renunțarea căutării, ci doar la înțelegerea limitelor umane care îi sînt îngăduite fiecărei epoci, atît în ceea ce privește procesul traducerii textului, cît și în ceea ce privește însăși înțelegerea acestuia.

Prin caracteristicile sale naturale, textul biblic ridică în calea traducătorului felurite obstacole generate atît de formă, cît și de conținut, atît la nivel lingvistic, cît și la nivel conceptual. De aceea, alături de ceea ce poate fi considerat ca rezultat al unei traduceri corecte, apar traduceri discutabile. Unele sînt greșeli unanim socotite ca atare, altele, însă, necesită a fi privite cu mare atenție. Exista concepte generate de contactul dintre o anumită comunitate istorică și realitatea proprie (sau nu) acesteia, și edificate într-o anumită limbă (cu natura și cu mijloacele ei), există modalități de exprimare, sobre, exacte, limpezi, poetice, voalate, obscure, există metafore biblice, toate descifrate sau nu, corect sau greșit. Tuturor acestora (și multor altora) traducătorul trebuie să le facă față cu înțelegerea sa și cu limba sa, adică cu nivelul și mijloacele sale de pătrundere în altă lume, de conceptualizare și exprimare lingvistică. Și toate acestea pentru ca textul să ajungă la un destinatar pentru care se presupun competențe aproximativ egale cu cele ale traducătorului. Dacă se adaugă și trecerea timpului, atunci judecățile celor care analizează o traducere sînt încă și mai mult pîndite de eroare.

2. *Biblia* de la 1688 este o traducere care ilustrează foarte bine dificultățile mai sus schițate, motiv pentru care vom încerca să urmărim acest text prin intermediul cîtorva exemple, dar cu mare valoare de reprezentativitate. Textul acesta are meritul de a fi prima traducere integrală, dusă la capăt și reușită, a *Bibliei* în limba română, marcînd un anume tip de maturitate culturală și lingvistică. Sub aspect lingvistic, însă, lucrurile pot fi privite din mai multe unghiuri, cu comparabilă îndreptățire. Două sînt aspectele care se impun a fi subliniate cu tărie: **a)** în ceea ce privește felul în care reflectă norma literară, de departe, acesta este textul cel mai neunitar din întreaga cultură română. Revizia de către munteni a textului moldovenesc (pentru *Vechiul Testament*) și a celui ardelenesc (pentru *Noul Testament*) a încercat să înlăture caracteristicile de normă ale respectivelor texte, dar nu a reușit nici acest lucru, după cum nu a reușit (în primul rînd pentru că nu avea cum!) nici să aducă întregul text la o normă muntenească unitară (cel puțin la nivelul celui mai neunitar text pînă atunci produs!); **b)** în ceea ce privește traducerea, aceasta păstrează urmele concepțiilor pe care le-au avut traducătorii

Vechiului și *Noului Testament*, peste care se suprapun cele ale revizorilor munteni (mai ales în cazul *Noului Testament*). Primul, mai atent la formă decît la conținut (sau, mai degrabă, forțînd transferul conținutului pe căile formei), abundă în calcuri și arată ca un text care încerca să transleze în limba română, nu doar textul grecesc, dar și modalitățile de exprimare și conceptualizare ale limbii grecești. Celălalt, atent la conținut și, mai cu seamă la receptarea acestuia - de inspirație protestantă, sub aspectul concepției de bază -, pare mereu atent la cititorul concret[1].

Avînd în vedere cele de mai sus, ne vom ocupa, în continuare, de unele situații care ne-ar putea arăta că, totuși, *Biblia* de la 1688 prezintă cîteva virtuți intrinseci, și nu legate de importanța ei culturală[2].

3. Traducerea literală, întocmai, și calcul de structură sînt modalități de acțiune care își pierd limitele proprii, adeseori ajungînd la identitate. Fiind limba română lipsită de mijloace adecvate de a exprima conținuturile dar și formele din textul biblic, lipsindu-i un astfel de exercițiu, și avînd în față cea mai dificilă sarcină care poate încerca o limbă, soluția urmării pas cu pas a textului de tradus a putut fi socotită, la acel moment, nu doar cea mai potrivită pentru a obține o traducere reușită, dar și cea care putea da speranța că traducerea va ajunge la bun sfîrșit. În plus, pesemne că traducătorul *Vechiului Testament* s-a gîndit că ar fi oportun a converti dezavantajul limbii brudii într-un avantaj pentru o limbă care, tocmai din acest motiv, putea fi mai ușor modelată, fiind mai receptivă la achiziții și reconfigurări formale și de conținut. Din aceste motive traducătorul primei părți a *Bibliei* încearcă a urma cu fidelitate și atenție textul grecesc. El încearcă să se

[1] Se cuvine a se menționa că textul *Bibliei* de la 1688 constituie rezultatul unor operații complexe, de durată, dar a cărui revizuire nu a fost pe măsură. *Vechiul Testament* decurge din traducerea și urmarea cu fidelitate a *Septuagintei*. *Noul Testament* este cel preluat din *Noul Testament* de la Bălgrad, care decurge din traducerea *Vulgatei*, confruntată cu *Septuaginta* și, probabil pe alocuri, cu sugestii din *Biblia* lui Luther. Este foarte probabil ca, pentru prima parte, revizorii munteni să fi fost mai atenți la introducerea în text a normei muntenești decît la traducerea propriu-zisă, dar nu este total exclus să fi apelat sporadic și la o traducere după un text slavon. Este aproape sigur că *Vulgata* nu a fost implicată în traducerea *Vechiului Testament* din *Biblia* de la 1688. În ceea ce privește *Noul Testament* din *Biblia* de la 1688, acesta este rezultatul reviziei textului ardelenesc. Atenția și implicarea revizorilor pare a fi fost mai mare aici, multe structuri ale *Noului Testament* de la Bălgrad, caracteristice *Vulgatei*, fiind modificate conform cu ceea ce apare în textul grecesc. Pentru această chestiune vezi N.A. Ursu, *Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al* ***Vechiului Testament*** *tradus de Nicolae Spătarul (Milescu)*, în *Biblia 1688*, vol. II, p. I-LIV și Al. Gafton, *Relația dintre* ***Noul Testament*** *de la Bălgrad (1648) și textul corespunzător din* ***Biblia*** *de la București (1688)*, în *Biblia 1688*, vol. II, p. LV-LXXXVI, idem, *Relația dintre sursele traducerilor biblice și concepția de la baza acestora*, în „Text și discurs religios", 1/2009, p. 125-134. Pentru încrederea, în general, pe care o putem avea în prefețele traducerilor de text religios vezi *Palia de la Orăștie (1582)*, II, *Studii*, p. 9-24.

[2] Subliniem încă de la început că acest text nu a avut impact în epocă, iar traducătorii care au urmat nu au utilizat această versiune decît în măsură nesemnificativă (chiar dacă au declarat altceva).

servească de modelul grecesc pentru a ridica limba română la nivelul unei limbi dotate cu capacitatea de a reda un text de complexitatea celui biblic. Firește că lucrul acesta nu îi reușește mereu. Întinderea excepțională și varietatea la fel de rară a *Bibliei*, dificultățile pe care însăși limba greacă le pune, precum și neputințele limbii române vor genera destule obscurități și nereușite. Alături de acestea, însă, stau numeroase situații în care textul românesc reușește să redea cu fidelitate și claritate, frumos sau doar corect conținuturile de redat, respectînd și formele modelului. Mai mult, unele din aceste situații se constituie și în reușite ale limbii române, care se arată capabilă să își asume - prin propriile resurse sau prin însușire - modalități eficiente și optime de redare a unor conținuturi și forme precum cele ale textului grecesc. În acest context, două au fost, în esență, elementele care au împiedicat ca roadele obținute prin traducerea lui Nicolae Milescu să devină germeni ai unor roade viitoare. În primul rînd, *Biblia* de la 1688 a avut o audiență aproape nulă. A fost un text care nu numai că nu a circulat în mediile culte, dar nici în biserică nu a fost folosit. În al doilea rînd, cultura română și limba română, ieșite de sub influența culturală slavonă, încercau să își edifice o cale proprie de evoluție, refuzînd influențele străine, inclusiv cea grecească. Astfel, *Biblia* de la 1688 rămîne o realizare în sine, culturală, mai puțin lingvistică, nu neapărat pentru că a fost o realizare slabă în sine, ci mai ales întrucît contextul nu a favorizat urmarea căii pe care această traducere a deschis-o. Credem că o analiză obiectivă a contribuțiilor și realizărilor din *Biblia* de la 1688 trebuie contextualizată, ținînd seamă atît de faptul că avem a face cu un text mai bun decît epoca din care a apărut, precum și de momentul neprielnic în care traducerea a apărut.

3.1. În continuare vom urmări cîteva soluții de traducere prin care *Biblia* de la 1688 se arată fidelă textului grecesc, reușind, totodată, să aducă, în spațiul românesc, și pe calea limbii române, conținuturile cuprinse în *Septuaginta*.

3.1.1. O traducere întocmai a textului grecesc apare în *Is. Sir.*, 33, 3-4: „*Omul de înțeles încreade-se-va legii, și leagea lui, credencioasă ca întrebarea direptilor. Găteaște cuvîntul, și așa te vei asculta; leagă împreună învățătură și răspunde*” (BB). Se încearcă astfel redarea gr.: ῎Ανθτωπος συνετὸς ἐμπιστεύσει νόμῳ, καὶ ὁ νόμος αὐτῷ πιστὸς ὡς **ἐρώτημα δικαίων**. ῾Ετοίμασον λόγον, καὶ οὕτως ἀκουσθήσῃ· σύνδησον παιδείαν καὶ ἀποκρίθητι. După cum se observă, textul românesc îl urmează pas cu pas pe cel grecesc, rezultatul fiind un text limpede, care redă întocmai, în limba română, conținutul și semnificațiile vehiculate de textul grecesc. Lucrul nu este simplu dacă privim la *Biblia 2001*, unde găsim: „*Omul cu minte are încredere în lege: pentru el, legea e vrednică de crezare ca o* ***întrebare-răspuns***”, segmentul subliniat beneficiind de o nota: „*expresia* ***erótima delón*** *s'ar traduce: întrebarea care cuprinde în ea și răspunsul (un fel de întrebare retorică)*”. Textul grecesc pe care l-am utilizat, însă, conține *erótema* ***dikaíon***; în plus,

încercarea de a preciza prin „pentru el" devine fie element de greşeală, fie de ambiguitate deoarece în prima parte se vorbeşte despre raportul dinspre om, în a doua dinspre lege. Dacă „pentru el" semnifică 'din perspectiva lui', atunci textul nu este redat corect, dacă „pentru el" vrea să spună 'în ceea ce îl priveşte (legea pe om)', atunci ar fi bine, dar formula rămîne ambiguă întrucît nu eliberează pe cititor de întrebarea „cum trebuie citit şi înţeles *pentru el*?" (dovadă chiar existenţa acestei note!).

3.1.2. Sub *Is. Sir.*, 41, 3-4 apare: „*O, moarte, bună-ţ iaste judecata la omul cel căzut şi împuţinat cu vîrtutea, La cel cu* ***adînci bătrîneaţe*** *şi* ***să învăluiaşte*** *pentru toate şi neascultătoriu şi au pierdut răbdarea*" (BB), ceea ce redă întocmai: Ὦ θάνατε, καλόν σου τὸ κρῖμά ἐστιν ἀνθρώπῳ ἐπιδεομένῳ καὶ ἐλασσουμένῳ ἰσχύϊ, ἐσχατογήρῳ καὶ περισπωμένῳ περὶ πάντων, καὶ ἀπειθοῦντι, καὶ ἀπολωλεκότε ὑπομονήν·. Gr. ἐπιδέω avea sensul 'împovărat', de unde 'în lipsuri', ceea ce se poate reda prin *nevoiaş*. Dar BB nu traduce pentru cititor, ci edifică un text şi o limbă, pe model grecesc. De aceea se raportează la primul sens, pe care încearcă a-l reda printr-o formă grăitoare, densă, atît din punct de vedere lingvistic, cît şi teologic (*căzut* are o sferă mai bogată decît *împovărat* sau *nevoiaş*, pe care, de altfel, le înglobează, apoi „vina" asupra situaţiei omului nu cade direct şi exclusiv pe cineva extern - Divinitate, în special -, ci se poate datora însuşi omului). Gr. ἐλασσόω avea sensul 'a scădea, a diminua' şi chiar 'a ajunge în inferioritate', ceea ce - cu mijloacele epocii - se redă perfect prin *împuţinat*, mai cu seamă dacă avem în vedere caracterul acestei cărţi biblice. Gr. ἰσχύς, care semnifica 'forţa fizică, vigoarea, tăria' nu putea fi redat decît prin *vîrtutea*. Gr. ἐσχατόγηρως era un compus cu sensul 'ajuns la o bătrîneţe extremă', ceea ce, în epocă şi avînd în vedere căile asumate de traducător, nu putea fi redat mai bine decît prin sintagma *cel cu adînci bătrîneaţe* (vezi şi BB, *Is. Sir.*, 42, 10: „*Pentru învăţătura celui fără minte şi nebun şi celui* ***adîncu bătrîn***", unde se redă astfel gr. ἐσχατογήρου 'extrem de bătrîn'). Gr. περισπάω avea sensul de bază 'a înfăşura, a învălui', alte sensuri apărînd prin derivare şi extensiune. Acestea sînt soluţiile BB, care alege să urmeze textul grecesc pas cu pas, în modul cel mai fidel, totodată, la nivel de sens, reuşind să obţină, de o manieră mai mult decît mulţumitoare, tot ceea ce conţine textul grecesc. În plus, prin această modalitate de introducere în limbă a unor solicitări şi tensiuni rezonabile, un astfel de text exersează limba şi pe cititor, pe prima croind-o la nivel literar, pe celălalt educîndu-l, în conformitate cu un model cult de o valoare incontestabilă.

Altfel procedează vlădica Anania care redă perfect pentru zilele noastre: „*O, moarte, cât de binevenită îţi este hotărârea la omul nevoiaş şi sleit de puteri, la bătrânul împovărat de ani, chinuit de griji, la capătul răbdării !*". Traducerea sa este

emancipată de model, privindu-l aproape exclusiv din perspectiva conținutului, lucru care îi reușește foarte bine.

Aceste modalități de traducere reprezintă două posibilități, care se vor confirma în cele ce urmează. Pe de o parte, un traducător care urmează textul, devenit model din toate punctele de vedere, și care crede (și speră) că, dincolo de diferențele dintre limbi, de posibilitățile lor, spiritul uman este același și identic cu sine. Acest traducător crede că *Ordo verborum mysterium est*, motiv pentru care respectă sintaxa textului-sursă, traducînd - literalmente, uneori! - cuvînt cu cuvînt, asumîndu-și posibilitatea ca rezultatul traducerii sale să fie neobișnuit în română, anevoios de înțeles, chiar neînțeles. Acest traducător redă întocmai termenii care au rolul unor metafore culturale, caracteristice altor civilizații, construcțiile sintactice și lexicale, structurile idiomatice, păstrînd neschimbat aspectul textului-sursă. Desigur, de cele mai multe ori, procedeul dă roade, precum mai sus, alături de textul grecesc înșirîndu-se un text românesc, plin de virtuți sau doar inteligibil, dar identic cu cel grecesc. Toate acestea pentru că traducătorul român crede în această cale, pentru că nu vrea cu nici un chip să smintească textul sacru, preferînd să forțeze limba română, oricum aflată la o răscruce, capabilă de a suporta chinurile edificării unui aspect literar elevat pe modelul și în chipul celui grecesc. Pe de altă parte, un traducător care caută cu orice preț sensurile, care socotește că traducerea înseamnă o reconstrucție a structurii în chipul limbii-țintă, dar care găzduiește conceptele și spiritul textului sacru. De aceea, construcția unui organism însufleţit de spiritul transmis de *Biblie* poate beneficia de aportul și sugestiile mai multor texte. Încercînd construirea unui text în limba română, acest tip de traducător înțelege că este posibil ca limbi diferite să fi reușit cuprinderea și redarea anumitor crîmpeie ale spiritului *Bibliei*, motiv pentru care este îngăduit ca, în procesul de traducere, avînd în față un text de bază, traducătorul să poată, totuși, apela la soluții ale acelor limbi, mai exersate și mai norocoase.

3.1.3. De aceea, *Biblia* de la 1688 prezintă situații în care, deși conforme cu ceea ce apare în textul grecesc, sintagmele sau termenii se lasă mai greu de descifrat. În *Is. Sir.*, 31, 27-28 întîlnim: „***Lucirea pîinii** vor blagoslovi-vor buzele, și mărturiia bunătății ei e credincioasă. Spre **pîinea rea** va cîrti cetatea, și mărturiia răutății ei pre amăruntul*" (BB). Segmentele subliniate reprezintă două metafore care aparțin unei civilizații. În fapt, acestea nu diferă de altele, pe care, însă, cititorul sau ascultătorul le recunoaște[3]. Inconvenientul este mai degrabă de natură subiectivă

[3] *Biblia* a introdus în mentalul popoarelor creștine nenumărate structuri metaforice - mai simple sau mai complexe, mai apropiate de mentalul acelor popoare (deci mai transparente) sau mai depărtate (adică mai greu de descifrat). Din motive precum: frecvența lor, poziția - privilegiată - în texte mai des citite, atractivitatea lor, compatibilitatea cu mentalitatea sau/și modalitatea de

întrucît ceea ce este recognoscibil (eventual curent utilizat) a beneficiat de explicații, avînd șansa de a fi popularizat, în vreme ce segmentele care par obscure nu au avut aceeași soartă. Structurile *lucirea pîinii* și *pîinea rea*, redau, în modalități particulare, caracteristicile gospodarului, descris prin efectele muncii sale, reflexie a constituției sale morale. Cele două structuri redau întocmai gr. λαμπρὸν ἐπ᾽ἄρτοις, respectiv πονηρῷ ἐπ᾽ ἄρτῳ. Forma descifrată a versetului apare astfel în *Biblia* din 2001: „***O gazdă pe cinste** își aude mare cinstire, iar lauda mărinimiei sale e vrednică de crezare; dar **o gazdă zgîrcită** stîrnește murmure'n cetate, iar spusele despre zgîrcenia ei sînt toate la locul lor*". Nicolae Milescu a tradus cuvînt cu cuvînt și nu s-a înțeles nimic. Vlădica Anania a evitat calcul, și a descifrat sintagma pentru cititor. Care ar fi fost a treia cale?

3.1.4. Uneori, este vorba doar despre un cuvînt, care se încarcă și poartă valori conforme concepției și mentalității celor care îl utilizează în acel scop: „ *La sfatul lor să nu vie sufletul mieu și pre adunarea lor să nu să razime **ficații** miei, că întru mîniia lor au omorît oameni și întru pohta lor au tăiat vinele taurului*[4]!" (BB, *Gen.*, 49, 6). Se redă aici întocmai: εἰς βουλὴν αὐτῶν μὴ ἡ ψυχή μου, καὶ ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσαι **τὰ ἥπατά μου**·ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους, καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον. Alte versiuni, începînd cu cea latină („*In consilium eorum non veniat anima mea, et in coetu illorum non sit **gloria mea**: quia in furore suo occiderunt virum, et in voluntate sua suffoderunt murum*") optează pentru „traducerea" segmentului respectiv: „*În sfatul lor nu sosească sufletul mieu, și în adunarea lor nu fie **slava mea**, că în mîniia sa omorîră pre om și în hrăboriia sa cea orbitoare omorîră pre taore*" (PO) „*Ezec tanachokba ne iusson az én lelkem, es **az én dichiretem** ne legyen az ö*

structurare lingvistică a realității a unor comunități, unele au fost selectate intrînd în deprinderile comunităților sau doar ajungînd a fi recognoscibile, altele nu. Este nefiresc, însă, ca acest fapt să conducă la judecarea aspră a unei traduceri. Practic, tratamentul traducătorului a fost unitar, poate inadecvat la o anumită situație concretă. Cu toate acestea, fiind parte a epocii de începuturi, nu-i sînt imputabile consecințele diferențiate ale unor rezultate obținute prin tratament nediscriminatoriu. Poate că nu a avut viziune, dar cine ridică piatra pentru un astfel de „păcat"?

[4] Conform unor exegeți referirea se face la întîmplarea de după circumciderea celor din Sichem, cînd Simeon și Levi au ucis pe Hemor și pe Sichem, apoi pe toți bărbații din cetate, după care au jefuit cetatea luînd toate animalele, bunurile din cetate și din cîmp ale sichemiților. Conform altor exegeți, trimiterea s-ar face doar la cei puternici, în vreme ce alții cred ca este vorba despre tauri cărora li s-au tăiat tendoanele. În funcție de aceste interpretări, versiunile sînt mai mult sau mai puțin explicite (în B.Jer. se spune: „*ils ont tué des hommes, dans leur dérèglement, mutilé des taureaux*", Segond: „*dans leur méchanceté, ils ont coupé les jarrets des taureaux*". În PO apare chiar o glosă marginală: „*Taore iaste Sikhem, cela ce au rușenat pre Dina. Așa cetește Ion Zlatoust*". Textul ebraic conține un plural aici, fapt care se reflectă și în traducerea *Bibliei* din 2001, unde, prin opțiunea pentru vb. *a schilodi*, autorul traducerii merge către soluția mai cuprinzătoare, dar prudentă avînd în vedere că aspectul este neelucidat și în controversă.

gyülekezetekbe: Mert az ö haragiokba meg öléc az embert, es az ö vakmerö bator sagokba el vesztéc à Bikat" (Heltai), „*În sfatul lor să nu intre sufletul meu,* ***inima mea*** *să nu ia parte'n adunarea lor, căci ei întru mânia lor au omorât oameni şi'ntru pornirea lor au schilodit tauri*" (*Biblia* 2001), sursa „interpretării" existînd, de altfel, în unele texte ebraice.

3.1.5. Nenumăratele calcuri[5] pe care BB le face pe modelul textului grecesc pot fi ilustrate cu ajutorul cîtorva segmente de text. Astfel, sub *Is. Sir.*, 31, 34, BB prezintă: „*Amărăciune sufletului iaste vinul bîndu-se mult, în zădărîre şi* ***în căderea împotrivă***" (BB), ceea ce se vrea a reda gr. ἀντίπτωμα. Termenul întreg avea sensul 'pas greşit, căderea', dar autorul BB face analiza segmentelor componente (ἀντὶ şi πτῶμα), ultimul avînd, în stare liberă, sensul 'căderea', ceea ce explică rezultatul. În *Biblia* 2001 apare „călcînd greşit".

3.1.6. Sub *Is. Sir.*, 42, 3 apare: „*Să nu te ruşinezi de aceastea şi* **să nu iai *obrazu*** *ca să greşeşti*" (BB), unde se calchiază μὴ λάβῃς **πρόσωπον**, calc evitat de autorul *Bibliei* 2001, care explicitează sensul: „*Dar de ceea ce urmează să nu te ruşinezi şi* **să nu-ţi dai *prilejul*** *de a păcătui*".

3.1.7. Sub *Is. Sir.*, 40, 20 apare: „*Viaţa celui* ***destul-lucrătoriu*** *să va îndulci*" redînd gr. Ζωὴ **αὐτάρχους ἐργάτου** γλυκανθήσεται, ceea ce poate fi considerat satisfăcător (desigur, nu ştim ce s-a înţeles în epocă, însă, putem crede că înţelegeau multe dintre astfel de creaţii mai bine decît o facem noi). Autorul *Bibliei* 2001 cade în capcană, traducerea sa nefiind o încercare de lămurire (o arată pluralul verbului): „*Omul care* ***munceşte şi cel mulţumit de sine*** *au o viaţă dulce*".

3.1.8. Tot urmarea cu strictețe a textului grecesc conduce şi la rezultatul din *Gen.*, 14, 13: „*Şi mergînd unul dentru cei scăpaţi, spuse lui* ***Avram celui trecut***" (BB). Segmentul evidenţiat poate atrage atenţia, mai ales că o sută de ani mai devreme, autorii *Paliei* traduseseră: „*Avraam, carii era evreiu*", întocmai precum în *Pentateuhul* lui Heltai („Abramnac, ki Ebreus vala") şi în *Vulgata*: („Abram Hebraeo"). Firește, traducerea BB decurge întocmai din *Septuaginta*: Παραγενόμενος δὲ τῶν ἀνασωθέντων τις, ἀπήγγειλεν Ἄβραμ τῷ περάτῃ. Probabil că explicaţia cea mai bună a diferenţei o oferă De Carrières: „***Abram Hebraeo****. LXX* τῷ περάτη*/, id est,* ***transitori****. Sentiunt enim hebraeum dici a voce* עבר ***habar****, quae transire significat, et hanc etymologiam secuti, dicemus Abramum vocari transitorem et hebraeum, quod Euphraten transisset. Alia est sententia dici Hebraeos ab Heber, a quo descendebant, et cujus idioma retinebant*".

[5] Pentru analize ample asupra calcurilor din BB vezi MLD, I, p. 92, 96; II, p. 41-47; III, p. 25-36; IV, p. 28-37; V, p. 41-56 şi *Biblia 1688*, vol. I, p. XCIV-CXXVII, unde sînt prezentate şi explicate peste 700 (N.B.) de calcuri.

3.1.9. Un efect al încercării de traducere literală este apariția în traduceri ale diferitelor limbi a echivalentelor. Astfel că privind la mai multe traduceri, în anumite puncte (uneori deosebit de importante pentru înțelegerea textului) găsim un șir de echivalenți, adeseori cuvinte polisemantice, care nu clarifică sensul din text, dar care reușesc să îndeplinească (fiecare separat) cerința literarității. Fiecare, însă, înțelege ce crede. Important sub aspectul soluțiilor și al concluziilor ce se pot extrage de aici este șirul următor: „*Și pre ușa cortului mărturiei veț ședea 7 zile, zioa și noaptea, și* ***veț păzi pazele*** *Domnului, pentru ca să nu muriț*" (BB, *Lev.*, 8, 35) redînd gr.: Φυλάξεσθε τὰ φυλάγματα, „***veți păzi paza*** *Domnului*" (glosat: Veți păzi ceea ce Domnul a poruncit să păziți) (*Biblia* 2001); „*Și vor păzi pazele meale, ca să nu ia pentru eale păcat*" (BB, *Lev.*, 22, 9) redînd gr.: φυλάξονται τὰ φυλάματά, „*Ei să păzească poruncile mele*" (*Biblia* 2001); „*Și* ***vor păzi pazele tale și pazele cortului****, fără numai către vasele ceale sfinte*" (BB, *Num.*, 18, 3) redînd gr.: φυλάξονται τὰς φυλακάς σου καὶ τὰς φυλακάς τῆς σκηνῆς, „*Ei își vor lua asupra-le cele rânduite pentru tine și cele rânduite pentru cort*" (*Biblia* 2001); „*Și să iubești pre Domnul Dumnezeul tău și* ***să păzești pazele*** *lui și direptățile lui și poruncile lui și judecățile lui toate zilele*" (BB, *Deut.*, 11, 1) redînd gr.: φυλάξῃ τὰ φυλάγματα, „*Să-L iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, și'n toate zilele să păzești ceea ce ți-a spus El să păzești, hotărârile Lui și judecățile Lui*" (*Biblia* 2001).

După cum se observă, textul grecesc prezintă o construcție care este redată întocmai în BB. Alte versiuni (*Vulgata*, King James, B. Jer., Segond), folosesc, în toate cele patru versete, același verb (*observare*, *to keep*, *observer*). Luther folosește *halten* și *versehen*. În toate versiunile consultate, versetele acestea sînt atît de limpezi pe cît pot ele fi, întrucît complementul direct intern (*pazele*) trimite către un întreg complex de realități, către lucruri deja numite și știute, care nu se mai numesc în mod explicit (sub acest aspect, glosa din *Biblia* 2001 este sugestivă: „*Veți păzi ceea ce Domnul a poruncit să păziți*"). Practic, limbile care nu aleg calcul merg pe calea lor nu doar pentru că - putem presupune - au la bază versiuni care nu cunosc construcția cu complement direct intern, sau pentru că încearcă să expliciteze (o explicitare reală nu poate fi făcută, asta însemnînd reluarea - prin nesocotirea textului - a unor versete întregi). În fapt, structura limbilor și caracterul bine fixat prin uz al termenilor sînt cele care, cel mai ades, nu le permit acestora să adopte soluția calcului. Prin traducerea *Bibliei* de la 1688, româna secolului al XVII-lea, relativ eliberată de sub presiunile slavonei, cu un aspect literar aflat în construcție, se încearcă a fi prelucrată conform canoanelor și modelului grecesc. Prin caracteristicile ei lingvistice, prin lipsa unui aspect literar consistent, româna oferea avantajul de a putea fi modelată. „*A păzi pazele*" înseamnă 'a păzi ceea ce este de păziț', 'a păzi ceea ce a fost încredințat spre păstrare și respectare'.

Însemnînd acest lucru, soluția calculului rămîne cea mai rezonabilă întrucît, în mod real, nici o altă soluție nu face textul mai transparent.

3.1.10. Alteori, urmarea textului grecesc este nu doar cea mai bună și cea mai rezonabilă soluție, dar ferește limba de a fi pusă în dificultate. *Is. Sir*., 40, 32 arată astfel în limba greacă: Ἀνὴρ βλέπτων εἰς τράπεζαν ἀλλοτρίαν, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ βίος ἐν λογισμῷ ζωῆς. În BB, versetul este redat după cum urmează: „*Bărbatul ce caută la masă streină nu iaste viața lui în socoteala vieții*", ceea ce este o reușită sub aspectul redării formale și semantice a textului grecesc. Construcția lingvistică nu este din cele mai fluente, dar se vede că și textul latin face o volută, apelînd la resursele limbii pentru a nu se poticni sintactic: „*Vir respiciens in mensam alienam, non est vita in cogitatione victus*" (în alte versiuni: *in computatione vitae*) (*Vulgata*). *Biblia* 2001 încearcă să îndrepte începutul, dar nu poate construi și un final pe măsură: „*Viața omului care trăiește cu ochii la masa altuia, aceea nu mai poate fi viață*". Acest exemplu arată utilitatea urmării - desigur, doar uneori - întocmai a modelului grecesc (ori a celui asumat).

3.1.11. Alteori, aceasta nu este decît calea către greșeală, însă nu datorită defecțiunilor textului model, ci datorită neînțelegerii acestuia ori a incompatibilităților ireconciliabile dintre limbile în contact. Astfel, sub *Is. Sir*., 38, 21 avem: „*La aducere treace și întristăciunea, și viața săracului, după inimă*" (BB), ceea ce se vrea a reda gr.:Ἐν ἀπαγωγῇ παραβαίνει καὶ λύτη, καὶ βίος πτωχοῦ κατὰ καρδίας.

În acest caz, problema este dată de faptul că gr. ἀπαγωγή semnifica acțiunea 'a aduce', dar aici era vorba despre persoana moartă (vezi versetele anterioare), iar παραβαίνω avea sensul 'a trece, a merge pe lîngă', dar aici se referă la 'a uita, a depăși'. Deși *Biblia* 2001 redă versetul prin: „*Întristarea stă mână'n mână și cu nefericirea, iar viața săracului atârnă de inima lui*", iar B.Jer.: „*Avec la malheur persiste la peine, une vie de chagrin est insupportable*", credem că traducerea corectă ar trebui să atingă acest conținut: 'petrecerea mortului la groapă cuprinde, semnifică, ar trebui să fie și depășirea acestui necaz și tristețea, iar viața săracului este după inimă'.

3.1.12. Segmentul *Is. Sir*., 40, 8-9: Τεθορυβημένος ἐν ὁπάσει καρδίας αὐτοῦ, ἐς ἐκπεφευγὼς ἀπὸ προσώπου πολέμον. Ἐν καιρῷ σωτηρίας αὐτοῦ ἐξηγέρθη, καὶ ἀποθαυμάζων εἰς οὐδένα φόβον, este tradus perfect precum în greacă: „*Gîlcevit în vedearea inimii lui ca cînd ar fi scăpat de către fața războiului, În vreamea mîntuirii lui s-au sculat și minunîndu-se la nici o frică*". Opțiunea *gîlcevit* pentru 'ravășit, tulburat' aparține traducătorului român și este modalitatea sa de a lucra asupra limbii. Indiferent de cum s-ar aprecia astăzi o astfel de soluție, prin astfel de soluții s-a făcut - mai bună (sau mai rea) - limba pe care o avem astăzi. Oricum, ceea ce s-a făcut în secolul al XVII-lea privește acel secol, întrucît

acea lucrare asupra limbii era destinată limbii pe care ei înșiși o utilizau. Pe de altă parte, aceste texte oricum nu mai edifică sub aspect religios și nici nu pot servi ca model, cel mult ca sursă de inspirație.

3.1.13. Chiar și atunci cînd textul cere și permite imagini poetice, urmarea modelului grecesc poate fi deosebit de utilă: Οὕτως χαλκεὺς καθήμενος ἐγγὺς ἄκμονος, καὶ καταμανθάνων ἀργῷ σιδήρῳ· ἀτμὶς πυρὸς πήξει σάρκας αὐτοῦ, καὶ ἐν θέρμῃ καμίνου **διαμαχήσεται**. Φωνὴ σφύρης καινιεῖ τὸ οὖς αὐτοῦ, καὶ κατέναντι **ὁμοιώματος σκεύους** οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ (*Is. Sir*., 38, 33-35), redat după cum urmează: „*Așa, căldărariul șăzînd aproape de năcovalnă și **învățîndu-se cu zăbavnicul** fier*; **Aburul focului *va închega** carnea lui, și întru înfierbinteala căminului să va certa*; ***Glasul ciocanului va înnoi ureachea lui**, și în preajma asămănării vasului, ochii lui*", este în *Biblia* din 2001 redat cu avînt: „*La fel e cu fierarul de lângă nicovală, **înșurubat cu gândul la fierul care-așteaptă**; aburul focului îi **fleșcăiește** carnea, cuptoru'ncins îl ține treaz în luptă, **urechea lui e'n trăsnetul ciocanului**, ochii, stâlpiți pe ce-are de făcut*".

4. Dinamica semanticii. O chestiune - de ordin diacronic - peste care nu se poate trece, se referă la evoluția semantică. Textele vechi conțin destul de multe cuvinte care există și astăzi în limba română, dar care, atunci, aveau sensuri diferite de cele actuale. Lucrul este cît se poate de firesc, dar și de important, deoarece, nu de puține ori, acele texte permit observarea evoluțiilor semantice, felul în care sensurile actuale s-au închegat, dezvoltat ori detașat din cele anterioare. În plus, judecăți corecte asupra lucrului acelor bărbați nu pot fi făcute decît raportîndu-ne la acel stadiu de limbă.

4.1. Astfel, un verb precum *a aleage*, împreună cu întreaga sa familie, exprimau în limba veche un sens mai profund decît cel actual, și care stă la baza acestuia.

Exemple precum: „*am vândut o cas și toată jireabiia sa cît **se va aleage** din țarină și den cămpu și den pădure* (...)" (IZ[1], 65, 27-29); „*și am adunat oameni buni și bătrîni megieși de pe împrejur și **am ales** hotarul*" (IZ[2], 85, 14-16); „*Și ne-**am ales** părțili de le-**am deosăbit**, partea Faurului **deosabă** și a lui Treapede cu fămeaia sa Matca iar **deosabă***" (DRB 2, 22–3, 2) arată cum 'alegerea' este concepută ca 'separare' - eventual de întregul devenit părți[6]. Perspectiva diferă de cea actuală, iar o lectură care nu se plasează în epoca în care a fost scris textul nu poate fi decît greșită. Astfel de situații apar în textul BB: „*Și să vor aduna înaintea lui toate limbile*

[6] De aceea pot apărea uzuri și enunțuri precum: „să-i hie lui dare și miluire cu tot venitul, și lui, și feciorilor lui, și a toată semenția lui, cine *i se va aleage* mai aproape" (DRB 91, 6–11), unde dativul nu arată separația subiectului de complementul indirect, ci faptul că subiectul provine dintr-o separație anterioară, efectuată în vederea alăturării la complementul direct; „Și iar a[m] mai vîndut lui Arbănaș, den fruntea Pui[i], partea lui, cîtă *să va alege*, că ne-au fostu și noao cumpărătură de la Puia" (DÎ 106, 6–8).

și va despărți pre ei unul de altul, cum ***aleage*** *păstoriul oile den capre*" (BB, *Mt.*, 25, 32); „*și* ***voiu aleage*** *pre casa lui Ierovoam în ce chip să aleage baliga, până se va săvîrși el*" (BB, *3Împărați*, 14, 10), dar și în alte texte: „*și se vor aduna înaintea lui toate limbile*; *și* ***va aleage*** *ei unul de alalt, ca un păstoriu* ***aleage*** *oile den capre*" (CCÎ, 34, 2-3); „*căci că după suflet nimică* ***nu aleage*** *bărbatul de muiare, că au suflet într-un chip*" (VARL, 314, 4-6); „*Iară cei ce se nasc di[n] curvie nu mărg toți pre o urmă, ce* ***se aleg*** *și aceștia*" (LUCACI, 177, 31-32); „*Nu lăsîndu noi vîntul, notămu întru Critul cela dintru Salmon, e abiia* ***aleasemu*** *marginea, vinemu spre locul ce se cheamă Bunu-opreaște, iuo aproape era cetatea Lasea*" (CB, *FA*, 27, 7-8). Se observă, prin aceste exemple, cum 'alegerea' indică, în fapt, o separare, eventual urmată de o extracție din sînul întregului[7]. Sensul acesta este validat și de: „*Aceastea-s pildele lui Solomon ceale* ***nealease****, carele au scris priiatenii Ezechiei, împăratului Iudeii*" (BB, *Parimii*, 25, 1) (αἱ ἀδιάκριτοι), unde termenul subliniat indică 'neseparația'. Desigur, prin acest uz se întrevede sensul actual, curent, de altfel, și în textele vechi: „*Rogu-mă, Doamne,* ***aleage*** *altul să poată, carele vei trimite*" (BB, *Ex.*, 4, 13); „***aleaseră*** *bărbați dintru ei se tremeață întru Antiohiia*" (CB, *FA*, 15, 22), inclusiv în BB: „*Acuma* ***va aleage*** *adunarea aceasta pre toți cei împrejureanii noștri, ca cînd* ***ar aleage*** *vițelul ceale verzi den cîmpu*" (BB, *Num.*, 22, 4); „*E sutașul vrea să petreacă Pavel,* ***alease*** *sfeatul lor, zise celora ce știa nota să sare ainte să iasă la margine*" (CV, *FA*, 27, 43). Se mai observă aici funcționarea unui principiu fundamental în limbă, conform căruia sensurile, derivate, generate prin evoluție istorică, în relație sau nu, pot coexista într-o epocă dată și pot chiar apărea în același text.

4.2. Într-o situație similară se află și vb. *a întoarce*, împreună cu familia sa. Vechile texte românești ne arată că acestea erau utilizate cu felurite valori metaforice, în uzuri mai variate și mai largi decît cele actuale, precum și cu valori calchiate, în special din maghiară. Alături de o 'transformare' (materială sau imaterială, văzută ca restabilire, revenire la un stadiu anterior sau nu, dar o scoatere din situația de actuală): „*și* ***voiu întoarce*** *striinarea norodului mieu, Israil, și a Iudei, zise Domnul atotțiitoriul, și* ***voiu întoarce*** *pre ei la pămîntul carele l-am dat părinților lor și vor stăpîni pre el*" (BB, *Ieremia*, 30, 3); „*Acela nu vrură se asculte părinții noștri, cela ce lepădară și* ***întoarsără-se*** *cu inimile sale întru Eghipet*" (CB,

[7] Cf. și expresiile „a alege grîul de neghina", „a alege fasolea, sau orezul", acte care nu doar implică, ci se referă în mod direct la 'excerptare' (și 'exceptare'). De aici și uzuri precum: „Vrutu-se-au, amu, Svîntului Duh și noao, nemica mai multu a mai putea voao se încărcămu greu *alegîndu* greațelor acestoru" (CB, *FA*, 15, 28); „Nu se cade în postul mare să facă pamente morților, *alegăndu* sîmbătă și dumenecă" (LUCACI, 163, 23-24); „Cela ce va fi sîngur curvariu și va avea și alte mueri, acela nu va putea ucide pre curvariul ce va curvi cu muiarea lui, *alegînd* de-i va fi dzîs mai deainte să nu vorovească cu muiarea lui, pentru că atunce, de-i va găsi, poate să-i ucigă și să nu aibe nice o certare" (LEGI Mold., 98, 10-13), unde sensul gerunziului este 'cu excepția, exceptînd'.

FA, 7, 39); „*că nu numai Efesul, ce de acmu toată Asiia, Pavel acesta preapîri și-**ntoarse** multu nărodu*" (CB, *FA*, 19, 26); „***Întoarce** pre noi, Dumnezăul mîntuirilor noastre, și **întoarce** mîniia ta de preste noi !*" (BB, *Psalmi*, 84, 4); „*și puteare au asupra apelor **să** le **întoarcă** pre eale în sînge și să lovească pămîntul cu toată rana, ori de cîte ori vor vrea*" (BB, *Apocalips*, 11, 6); „*Și **întoarse** în sînge rîurile lor și șipotele lor, pentru ca să nu bea*" (BB, *Psalmi*, 77, 49); „*Drăcitu-te-ai, Pavel, acea carte multă întru neistovu te **întoarse***" (CP, *FA*, 26, 24); „*Hristos **întoarse** apa în vin și făcu începeniia seamnelor lui*" (NTB, 267, 33); „***Întoarse** apele lor în sînge și omori peștii lor*" (PS.S B, CIV, 29); „*cu acealea ispitescu-se a clătina și **a întoarce** pre noi* " (CCÎ, 270, 9-10); „*Pănătați și lăcrămați și plîngeți că rîsul vostru întru plîngere **întoarce-se-va** și bucuria întru jale*" (CP, *Iac.*, 4, 9); „*Mulți-s ce me goniia și-mi dodeiia, de la mărturiile tale nu **me întorșu***" (PH, 118, 157); „*Iară cine nu va creade multă scîrbă va avea la dzua giudețului și casa lui **să va întoarce** în Sodom și Gomor*" (*Ieud*, 156, 24-25); „***s-au întorsu** de la mine*" (NTB, *2Tim.*, 1, 15) (glosat: *S-au lepădat de mine*)[8]; „*Și muierii zise*: «*Mulțind voiu mulți scîrbele tale și suspinul tău; întru scîrbe vei naște feciori și **întoarcerea** ta către bărbatul tău și el pe tine va stăpîni*»" (BB, *Gen.*, 3, 16); „***Și voiu întoarce întoarceril‹e›** lor, **întoarcerea** Sodomului și featelor ei, și **voiu întoarce întoarcerea** Samariei și a featelor ei, și **voiu întoarce întoarcerea** ta în mijlocul lor*" (BB, *Iezechiel*, 16, 52); „*Și zise Rahil: «Ajutoră-m Dumnezău și **mă întorșu** surorii meale și mă întăriiu*»" (BB, *Gen.*, 30, 8), apare și un alt sens, calchiat: „*Amu Cinci cărți ale lui Moisi prorocul, carele sîmt întoarse și scoase den limba jidovească pre grecească, de la greci, sîrbească și într-alte limbi, den acealea scoase pre limbă rumânească*" (PO, 2, 2-4)[9]; „*Și să priimască **întorsurile** cuvintelor și dezlegările cuvintelor întunecoase, și să socotească direptatea adevărată, și judecata a o îndirepta*" (BB, *Parimii*, 1, 1-3); „*Și arătîndu-ni-să Chiprul, și lăsîndu-l în a stînga, **vînslăm** în Siriia* (...)"(NTB, *FA*, 21, 3) (termenul subliniat are o glosă: ***Întorsura** cea demult zice înotăm, iară noi am scris vînslăm, căci vînsla cu corabiia pre apă.*).

Privind la cele anterioare, se poate observa că uzurile pe care le cunoaște *a întoarce* în limba română veche sînt variate, cuvîntului fiindu-i solicitate din plin valențele. De asemenea, prin calc, acesta se îmbogățește cu un sens, care este funcțional la modul eficient.

[8] Glosa este semnificativă deoarece, chiar dacă ea nu privește pe toți cititorii potențiali ai acestei traduceri, ne arată că respectînd sursele (în latină apare *aversi sunt*, în greacă ἀπεστράφησάν με), traducătorul înțelegea că este posibil ca nu toți cititorii (sau auditorii) să fi fost avizați asupra acestei valori a verbului.

[9] În limba maghiară, verbul corespondent este *fordít* 'a întoarce, a consacra, a destina', dar și 'a traduce'.

4.3. O altă situație discutată aici o constituie relația dintre *a bate* și *a ucide*. În limba română, cele două verbe sînt moștenite din latină cu sensuri de bază, întocmai cu cele din latină, 'a lovi': „*Veniț și **să**-l **batem** pre el în limbă și nu vom asculta cuvintele lui toate !*" (BB, *Ieremia*, 18, 18), respectiv 'a omorî': „*De-ar fi neștine boiaren sau de-ară fi fămeae, nemică nu se va folosi cu aceaia să poată scăpa de pedeapsa **uciderii**, ce tot se va pedepsi boiarenul și muiarea, deaca vor face **ucidere**, ca și fieșcine de în cei mai proști oameni*" (LEGI Munt., 235, 38-41); „*Orcare fecioară sau și văduă curată și de cinste, de **va ucide** pri cela ce va să-i facă silă și să-i strice fecioriia, sau să o rușineadze* (...)" (LEGI Mold., 100, 22-23); „*voi de Sfîntul și de Direptul lepădatu-vă și cerșut bărbatul **ucigătoriu** să dea voao, Începătoriul viațeei **ucisetu***" (CB, *FA*, 3, 14-15); „*Ei auziră, îmflară-se și sfătuiră **se ucigă** ei*" (CB, *FA*, 5, 33); „*ce elu-l **uciseră** spînzurat spre leamne*" (CP, *FA*, 10, 39); „*și feace izbîndire obiditului, **ucise** eghipteanul*" (CB, *FA*, 7, 24); „*lovind cu pietri, **uciseră** pre domn*" (BB, *2Macabei*, 1, 16).

Corespondentul slavon al românescului *a bate*, și anume **бити**, avea atît sensul 'a bate', cît și sensul 'a ucide'. În urma contactelor (aproape sigur culte, iar nu vii) slavo-române, cuvîntul slav este redat atît prin *a bate*, cît și prin *a ucide*, conform sensului cerut de **бити** în respectivul loc din text. Deși părea logică păstrarea distincției, această cale nu a fost urmată. Pe de altă parte, însă, faptul acesta nu a condus la încărcarea lui *a bate* cu sensul 'a ucide' (lucru care ar fi fost cel mai de înțeles, dat fiind sensul fundamental al lui **бити**, și anume 'a bate', pentru 'a ucide' slavona avînd un termen aparte, **оумрити**, de unde și rom. *a omorî*). Cu alte cuvinte, avînd termeni distincți pentru fiecare din cele două sensuri ale cuvîntului slavon, româna (prin traducătorii români) a optat pentru punerea în funcțiune a mecanismelor calculului, însă nu pe criteriul sensului de bază. Astfel, corespondentul căruia i se dă importanță nu este *a bate*, ci *a ucide*, probabil pe baza faptului că, în unele texte, **бити** apărea mai des cu valoarea 'a ucide' decît cu valoarea 'a bate' (afirmația are în vedere și compusele, care trimit către același sens 'a ucide', chiar dacă cu variate nuanțe 'occidere, immolare, interficere' etc.). În felul acesta, ca urmare a unor asemenea procese[10], prin calc, *a ucide* capătă în limba română veche

[10] În esență, astfel de procese sînt mult mai complexe decît par, și, cu siguranță, au mize mult mai mari decît lasă să se vadă. Pentru ca un verb precum *a ucide* să se încarce cu valori ale altui verb, și acesta avînd o poziție bună în sistem, limba pune în funcțiune mecanisme care nu sînt la îndemîna vorbitorului. De fapt, atotputernicul principiu al economiei limbii este cel care a condus la încărcarea lui *a ucide* cu sensul 'a bate', deschizînd calea concurenței dintre cei doi și generînd premise pentru eliminarea lui *a bate*. Marea vechime a cuvîntului, rădăcinile sale adînci în uzul vorbitorului comun, precum și forța naturală de care acesta dispune (mult mai sensibil la cerințele de esență ale singurei limbi care îl definește și îi dă identitate unică, și mult mai reticent față de tipare și structuri străine care contravin habitudinilor sale ce decurg din cerințele propriei limbi, prin comparație cu vorbitorul

sensul 'a bate': „*Că de vrea fi pre el prin Irod, început-ară-fi* ***a ucide*** *pre el acel nederept și bezaconic*" (CCÎ, 258, 17-19); „*cu trestie mă* ***ucidea*** *pre capu*" (CS, 238, 18); „*Iară mitariul sta departe și nu vrea nece ochii să rădice la ceri, ce* ***ucidea*** *pieptul lui, grăiia:*" (CCÎ, 11, 9-11); „*fără milă* ***ucigînd****-o preste grumadzi, o umorî*" (VS, 381, 49-50); „*Unii îl* ***ucidea*** *cu leamne, alții cu pietri*" (VS, 161, 48); „*Cumu-i piatra ce să cheamă adamant cît să o* ***are ucide*** *cu hierul, tot nu să zdrobește, ce mai vîrtos să zdrobește hierul carele o* ***ucide***" (VARL, 139, 8-10); „*luară trestiia și-l* ***ucidea*** *cu nusa în cap*" (VARL, 81, 25); „*și preste gură l-****au ucis*** *cu pietri și limba i-au tăiat; și, mai apoi, i-au tăiat capul*" (VS, 320, 10-11); „*fu* ***ucis*** *pre spinare și pre pîntece și fu băgat în temniță*" (VS, 35, 1); „*Și toată mulțimea carea venise la acea previre, văzînd carele fură, ucigînd piepturele lor, să întoarsără*" (NTB, *Lc*., 23, 48); „*Că și pîn la mațe îl străbătură cu* ***ucisăturile***" (VS, 264, 25).

Vechile texte arată că sistemul și uzul au tolerat destul de bine situația la care s-a ajuns prin calc, astfel că ambii termeni în discuție pot apărea în aceeași frază, cu sensurile de bază: „*cela ce-m junghie mie viță̆l ca cela ce* ***bate*** *om, și cela ce jîrtvuiaște den turmă ca cela ce* ***ucide*** *cîine*" (BB, *Isaia*, 66, 3), dar și cu același sens: „*Opt ai* ***bătînd****-o și preste ceafă cu pietri* ***ucigînd****-o* (...) *și coaste i-au frînt*, ***ucigînd****-o cu un ciocan de her*" (VS, 30, 43-44). De asemenea, în aceeași frază, *a ucide* poate apărea cu ambele sensuri, cel etimologic și cel dobîndit prin calchiere: „*Și, deaca bea apă, el să îmbată și iase la pădure și* ***să ucide*** *de toți copacii până intră în frundză și să învăluiaște cu frundză și adoarme greu; și-l află vînătorii și-l* ***ucig****, bat*" (CPLR *Fiz*., 95, 1-3). Totuși, în vreme ce *a bate* își păstrează sensul, *a ucide* tinde să intre în uzuri în care, datorită realității exprimate ('bătaia pînă la moarte'), ajunge să aglutineze cele două sensuri, să le exprime concomitent, ceea ce distruge situația anterioară, nu doar întărind premisele pentru dispariția fizică lui *a bate*, dar creînd premise pentru ceva intolerabil, și anume confuzia conceptuală dintre 'bătaie' și 'crimă': „*Că unii amu* ***bătură****-i, cumu și pre Mihea prorocu pre fălci-lu* ***bătu*** *Sedechiia; e alții* ***uciseră****, ca și pre Zahariia, fiiulu lu Varahiinu, între besearecă și oltariu* ***uciseră****-lu; iară alții cu pietri-i* **uciseră***, ca și pre altu Zaharie, feciorulu lu Ioada arhiereului*"[11] (CCÎ, 299, 9-14). Probabil că acest fapt a fost factorul cel mai acut care a determinat descărcarea lui *a ucide* de sensul calchiat, limba neputînd tolera o astfel de unificare, nevalidată de realitatea curentă.

cult) au făcut ca totul să nu fie decît un moment din evoluția, prin traduceri, a limbii române literare, o tentativă eșuată de a modifica arhitectura limbii, pe model slavon.

[11] Despre moartea lui Zaharia, fiul lui Berechia vorbresc Matei (23, 35) și Luca (11, 51). Despre Zaharia, fiul preotului Iehoiada, lapidat în curtea templului, se vorbește în *2 Paralipomena*, 24, 20-23. Indiferent de faptul că unii exegeți consideră că ar fi vorba despre o confuzie, și că doar cel de-al doilea ar fi fost lapidat, important pentru noi este ce crede autorul *Cărții cu învățătură*, și anume că ambii Zaharia au fost bătuți cu pietre pînă cînd au murit.

4.5. Există cazuri în care nu se poate susține cu certitudine că unele dintre valorile cu care un cuvînt apare în texte constituie rezultatul unei influențe dinspre limba-sursă. Cel mai ades, lucrul acesta se datorează unei realități evidente: relațiile pe care un grup uman le poate observa între diferite procese din realitate, și, pe această bază, exprimarea lor lingvistică prin mijloace și forme echivalente, se pot petrece la diferite neamuri. Faptul este valabil și în ceea ce privește dezvoltarea valențelor semantice ale cuvintelor, precum și uzurile pe care acestea le pot cunoaște astfel.

Acesta este cazul verbului *a păzi*. În limba veche, acest verb era mai bogat în sensuri decît astăzi, adică mai puțin specializat, dezvoltînd nuanțe precum 'a observa, a veghea, a pîndi, a urmări, a urma, a păstra, a proteja, a conserva, a feri'. După cum se observă, relațiile dintre aceste nuanțe sînt evidente și firești, făcînd parte din procesele prin care nucleele semantice se dezvoltă și reflectînd felul în care atît realitatea, cît și gîndirea interacționează (în sine și între ele) și evoluează. Oricare dintre nuanțele de mai sus poate face referire la mai multe tipuri de acțiuni, în funcție de efectele urmărite. Astfel, 'veghea', de pildă, poate fi făcută în vederea 'pazei' sau 'urmăririi'. Ca 'urmărire', poate fi făcută spre a afla ceva, spre a feri, a lovi, a conserva. Însăși acțiunea de 'a păzi' cuprinde în sine etape care reprezintă, de fapt, unele din acțiunile mai sus numite. În sfîrșit, unele din aceste consecințe sau scopuri pot fi exprimate (mai mult sau mai puțin evident) de către verbul *a păzi*, dar se poate și ca el să nu îndeplinească acest rol.

De aceea, în limba veche se pot întîlni enunțuri precum: „***veț păzi*** *făgăduința mea, îm veț fi mie norod ales den toate limbile*" (BB, *Ex*., 19, 5); „*numai* ***se păzească*** *sineș de comîndă și de sînge și de necături și de iubi-lucrarea*" (CB, *FA*, 21, 25) (în CV ***se veaghie***); „*Și pre îngeri, pre carii n-****au păzit*** *a lor diregătorie, ce au lăsat al lor lăcaș, la judecata amarei zile cu legături veacinice supt întunearec i-****au păzit***" (BB, *Iuda*, 6), „*E îngerii ceia ce nu* ***se feriră*** *al său început*" (CB), „*Îngerii ce nu* ***vegheară*** *al său început*" (CP), dar în textul *Spunerii* din CB: „*și îngerii ce nu-****ș păziră*** *al său cinu nu cruță*" (CB, 380, 3-4), unde sensul verbului în discuție este 'a veghea, a avea grijă, a feri', dezvoltat din observare, apoi urmărire constantă în vederea conservării. În: „*Tu* ***ai păzit*** *vinul cel bun pănă acum*" (BB, *Ioan*, 2, 10); „*Omul asupra altui om* ***păzește*** *mînie, și de la Domnul ceare vindecare* ?" (BB, *Is. Sir.*, 28, 3); „*El trup fiind*, ***păzește*** *pizmă; cine va curăți păcatele lui* ?" (BB, *Is. Sir.*, 28, 5) acțiunea a ajuns deja în punctul conservării, ea fiind făcută în vederea a altceva, lucru a cărui exprimare nu mai privește acest verb. Șirul 'observare, urmărire, pîndă, căutarea prilejului favorabil unei acțiuni vizate', care nu include 'veghe, pază, protejare', apare în: „*Și Amesai n-****au păzit*** *sabiia cea den mîna lui Ioav și lovi pre el cu ea Ioav în deșărt și i să vărsă pîntecele lui preste pămînt*" (BB, *2Împărați*, 20, 10); „*Și* ***păzind****, au trimis prilăstitori, fățărnicind pre sine a fi drepți, ca să-l prinză pre el*

în cuvînt, ca să-l dea pre el împărăției și puterii diregătoriului" (BB, *Lc.*, 20, 20); „*Și-l* ***păziia*** *pre el de-l va vindeca sîmbăta, ca să-l defaime pre el*" (BB, *Mc.*, 3, 2); „*și era întru pohtă foarte ca să să împreune cu ea; și* ***păziia*** *vreame ca să o înșale pre ea den zioa care o au văzut*" (BB, *Iudith*, 12, 15), unde *a păzi* nu se referă nicicum la sensul astăzi asignat acestui verb. Nu altfel se petrec lucrurile în: „*Că ziseră vrăjmașii miei mie și cei ce* ***păzesc*** *sufletul mieu sfătuiră împreună*" (BB, *Psalmi*, 70, 11) (οἱ φυλάσσοντες); „*el* ***va păzi*** *ție capul și tu* ***vei păzi*** *lui călcîile*" (BB, *Gen.*, 3, 15) (mai nuanțat în *Vulgata*: *Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus*, în *Septuaginta*: αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν).

În limba greacă, verbele φυλάσσω și τηρέω aveau sensurile 'a veghea, a păzi, a fi atent, a supraveghea, a conserva, a proteja, a observa, a pîndi', respectiv 'a supraveghea, a observa, a urmări'. Infinit mai bogată și mai nuanțată, exersată în a exprima diferențiat nuanțe dintre cele mai fine, limba greacă își putea permite utilizarea mai multor termeni pentru a reda nuanțe din cele mai rafinate. Româna, însă, avea o triplă problemă: **a)** era lipsită de modalități complexe de redare a unor conținuturi[12], **b)** dezvoltarea cultural-spirituală nu ajunsese la crearea sau împrumutarea de concepte foarte complexe, așadar lipseau și modalitățile corespunzătoare de conceptualizare, **c)** avea a face cu un text biblic și, în contextul mai sus schițat, teama de a nu sminti cuvîntul sacru era amplificată. Chiar așa, însă, termenii greceşti nu aveau sensuri diferite de rom. *a păzi*, acesta avînd valențele necesare pentru a reda semnificațiile solicitate de context.

Uzul acesta apare și în alte texte vechi românești: „*Deci ca să punem și noi odihnă condeiului, ca un trăgătoriu vînsla, că oare cum jeluiaște cine e pre mare să vază pristanișe, așișI scriitoriul* ***păzește*** *să vază svîrșitul. Deci să punem și noi negoțul corabiei noastre să stea în vadul păscarilor !*" (MOXA, 203, 9-13).

4.6. Din cele ce preced reiese că nu se pot aduce traducătorilor reproșuri pentru soluții precum: „*Nu lăsîndu noi vîntul, notămu întru Critul cela dintru Salmon, e abiia* ***aleasemu*** *marginea, vinemu spre locul ce se cheamă Bunu-opreaște, iuo aproape era cetatea Lasea*" (CB, *FA*, 27, 7-8); „*și se vor aduna înaintea lui toate limbile*; *și* ***va aleage*** *ei unul de alalt, ca un păstoriu* ***aleage*** *oile den capre*" (CCÎ, 34, 2-3), întrebîndu-ne cum poate *alege* cineva țărmul, deplasîndu-se, totodată, pe mare, sau cum poate *alege* cineva oi din capre. De asemenea, în cazuri precum: „*Amu Cinci cărți ale lui Moisi prorocul, carele sîmt* ***întoarse*** *și scoase den limba jidovească pre greceaște, de la greci, sîrbeaște și într-alte limbi, den acealea scoase pre*

[12] Se includ aici: trecutul prea puțin exersat în a exprima realități complexe și nuanțate (deci o limbă care tocmai era stimulată prin solicitări consistente, dar care, pînă atunci, nu fusese vreodată copleșită de cererile vorbitorilor) și constrîngerile structurale ale limbii, care nu avea nici un lexic bogat și nici un sistem de prefixoide care să nuanțeze sensurile.

limbă rumânească" (PO, 2, 2-4); „*Şi să priimască* ***întorsurile*** *cuvintelor şi dezlegările cuvintelor întunecoase, şi să socotească direptatea adevărată, şi judecata a o îndirepta*" (BB, *Parimii*, 1, 1-3), nu este loc pentru nedumeriri legate de cum poate fi *întoarsă* o carte dintr-o limbă sau asupra a ceea ce poate fi *întorsura* unui cuvînt. Tot astfel, nu-i loc de dezaprobare pentru traducere, cînd aceasta ne spune că Pavel *a fost ucis* cu pietre, părea mort, iar apoi s-a ridicat şi a intrat în cetate: „*şi înrostiră gloatele, cu pietri* ***uciseră*** *Pavel şi traseră-lu afară din cetate, părea-lă elu mortu. Împrejuru stătură lui ucenicii; sculă-se, întră în cetate*" (CB, *FA*, XIV, 19-20); „*şi învitară nărodul şi cu pietri* ***uciseră*** *Pavel, traseră-l afară den cetate, părea-le că e mort el. E den-prejurul lui sta ucenicii lui; sculă-se şi întră în cetate*" (CP).

În acelaşi chip, în limba veche, *a păzi* era mai încăpător decît astăzi din punct de vedere semantic, putînd purta nuanţe de sens relaţionate unele de altele, decurgînd unele din altele, acoperind sau doar vizînd efecte şi posibilităţi de viitor ale acţiunii astfel aduse în prim plan. De aceea sînt cît se poate de corecte traduceri precum: „*el* ***va păzi*** *ţie capul şi tu* ***vei păzi*** *lui călcîile*" (BB, *Gen.*, 3, 15) sau: „*şi era întru pohtă foarte ca să să împreune cu ea; şi* ***păziia*** *vreame ca să o înşale pre ea den zioa care o au văzut*" (BB, *Iudith*, 12, 15), sensul pe care îl deţine şi îl poartă *a păzi* aici fiind 'a observa, a pîndi, a urmări asiduu pentru a găsi prilej'. Faptul că astăzi şi-a îngustat sensul poate conduce la aprecieri eronate atunci cînd judecata nu se face corect, din perspectivă diacronică, cu plasarea în epoca în care s-a efectuat traducerea.

Din numeroasele exemple care pot fi citate aici, încheiem cu unul singur. La despărţirea finală a lui Iacob de Laban, cei doi fac un juramînt: „*Şi Iacov giură lu Laban pre* ***frica*** *tătîni-său, lui Isac*" (PO, *Gen.*, 31, 54) (Heltai: „*Es Iacob meg esküuec Labannac, az ö Attyanac Isaacnac* ***félelmére***"; *Vulgata*: „*iuravit Iacob per* ***Timorem*** *patris sui Isaac*"), în BB: „*Şi jură Iacov dupre* ***frica*** *tătîni-său lui Isaac*" (*Septuaginta*: Καὶ ὤμοσεν Ἰακὼβ κατὰ **τοῦ φόβου** τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαὰκ). Menţiunea apăruse în *Gen.*, 31, 42: „*Să tatălui mieu Domnezeu, lui Avraam Domnezeu şi lui Isac* ***frica*** *cu mine n-au vrut fi*" (PO) (Heltai: „*Ha az én attyamnac Istene az Abraham Istene, es Isaaknac* ***félelme*** *velem nẽ volt volna*"; *Vulgata*: „*nisi Deus patris mei Abraham et* ***Timor*** *Isaac adfuisset mihi*"), „*De nu ar fi Dumnezăul părintelui mieu Avraam şi* ***frica*** *lui Isaac*" (BB) *Septuaginta*: Εἰ μὴ ὁ Θεὸς τοῦ πατρός μου Ἀβραὰμ, καὶ **ὁ φόβος** Ἰσαὰκ ἦν μοι). Este aproape sigur[13] că *frica* este aici o denumire prin care se face referire la Dumnezeu

[13] Majoritatea textelor prezintă, pe urma celui grecesc, termeni care se centrează pe sensul cel mai cunoscut (nu cel mai vechi) al gr. φόβο". Termenul grecesc, însă, are şi sensul 'cel care te eliberează de teamă, cel puternic'. Totodată, unele versiuni, cum este *Biblia* maghiară, pledează pentru termeni cu sensul 'rudă, afin, ocrotitor (mai puternic)'. Ar putea exista aici o relaţie mult mai strînsă decît apare la prima vedere, care ar arăta că o traducere corectă ar merge în această direcţie, şi nu în cea actuală, facilă şi, foarte probabil, „actualizată" într-un anumit moment.

Lectura *Vechiului Testament* (într-o anumită măsură, şi aceea a *Noului Testament*) arată - prin termenii-atribute prin care Divinitatea este denumită preponderent într-un anumit moment - nu doar

[cf. și: „*Svînt și* ***înfricoșat*** *iaste numele lui; începătura înțelepciunii*, ***frica*** *Domnului*" (BB, *Ps*., 110, 9); „*sfîntu și* ***fricos*** *e numele lui*" (PS.S B, CX, 9)], chiar dacă, mult mai tîrziu, Ioan va spune: „***Frică*** *nu iaste în dragoste, ce dragostea cea deplin scoate* ***frica*** *afară*, *căci* ***frica*** **certare**[14] *are, iară cela ce să teame nu iaste deplin întru dragoste*" (BB, *1Ioan*, 4, 18). Nu este rezultatul unei traduceri sau echivalări greșite, după cum se observă și din versiunile paralele și de control, unde termenii utilizați nu dețin sensuri sau nuanțe care ar indica o utilizare greșită a rom. *frică*.

5. Uneori, însă, autorul traducerii se socotește îndreptățit să umble la text, adăugînd sau eliminînd elemente pe care, probabil, le consideră necesare sub anumite aspecte, majoritatea copleșitoare dată de felul în care funcționează limba. În general, este vorba despre elemente de discursivitate, de relație, felurite inserturi afective, indici de tot felul[15]. Ca și urmarea fidelă sau prea fidelă, abaterea de la text ramîne tot o opțiune care face parte din strategia traducătorului de a traduce textul. Acțiunile sale pot fi considerate mai mult sau mai puțin eficiente, dar nu pot fi socotite ca deliberat dăunătoare procesului traducerii. Privind lucrurile din această perspectivă, se poate înțelege cu adevărat de ce, într-o anumită situație, traducătorul a preferat sa omită, să adauge, să interpreteze sau să desfășoare altfel decît în textul-sursă un anumit element, o anumită structură. Toate acțiunile sale țin seamă - mai mult sau mai puțin - de anumiți factori (limba, textul ca literă, ca sens, cititorul), constrîngeri care nu acționează concomitent, permanent și mereu cu aceeași forță. Așa cum însuși textul este variat, exercitînd solicitări și presiuni inegale, cum limba poate fi uneori mai cooperantă, alteori mai îndărătnică, iar cititorul și uzul mai receptivi la anumite structuri sau inovații sau mai reticenți ori chiar refractari, tot astfel, traducătorul încearcă tratamente diferite, într-un comportament suplu, în esență (chiar anumite rigidități se pot înscrie într-un comportament programatic, prin care se încearcă un anume tip de soluționare a problemelor).

5.1. Spre exemplu, sub *Gen*., 30, 11, după nașterea lui Gad de către Zilpa, ca fiu al Liei, aceasta din urmă va spune: ’Εν τύχη, în *Septuaginta*, *feliciter*, în *Vulgata*, „*Glück zu !*" la Luther, „*A troop cometh*", în *Biblia* regelui Iacob I, „*cu noroc*", în *Biblia* 2001. Urmînd textul maghiar al lui Heltai, unde apare „*Iol iön*", PO traduce prin „*bine fu*". Este un caz de urmare prea fidelă a textului maghiar, fără ca acest

felul în care omul se raporta la aceasta și modul în care o percepea, ci și tipul dominant de relație la un moment dat (vezi și Al. Gafton, *Numele în* ***Biblie***, în AUI, LI (2005), p. 165-179).

[14] Nici vb. *a certa* nu avea întocmai semnificațiile actuale: „***Certarea*** *răpitorilor iaste numai moartea*" (LEGI Mold., 129, 22); „*Iară Saul, încă suflînd cu* ***certări*** *și cu ucideri spre ucenicii Domnului* (...)" (NTB, *FA*, 9, 1).

[15] Pentru chestiunea exactității traducerilor și a mizelor pentru care se produc abaterile conștiente, vezi studiul nostru ***Palia de la Orăștie*** *ca traducere*, în *Palia de la Orăștie (1582)*, II, *Studii*, în special p. 29-51.

fapt să fie necesar ori profitabil pentru traducere şi pentru cititor. Astfel de expresii care, deşi încearcă să nu trădeze textul, aparţin limbilor respective, fiind uzuale sau cunoscute, ele redînd acea urare-mulţumire pe care româna o poate reda, spre exemplu, prin: „(Să fie) cu noroc!", precum în *Biblia* 2001.

> Ca orice formulă care încearcă să redea în termenii unei limbi o stare sufletească, mai mult sau mai puţin complexă, traducerea întocmai sub aspect formal poate conduce la valori sau la forme care nu au curs în limba-ţintă, care, deşi nu sînt de natură să devină nişte enigme pentru receptor, totuşi, chiar dacă au şanse de reproducere şi existenţă în acea limbă, pot afecta, nu neapărat sistemul lingvistic în care intră, ci zona de interferenţă a acestuia cu gîndirea în respectiva limbă. În cazul acesta (nici maghiara, nici româna nu reuşesc să cuprindă în formula utilizată decît satisfacţia pentru reuşită), mulţumirea abia este conturată, iar urarea faţă de sine (de fapt, formula magică prin care Divinitatea este constrînsă la a continua actele de bunăvoinţă) nici nu există. Firește că traducerea românească se datorește urmării textului maghiar, dar este una dintre acele situaţii în care are loc o îndepărtare de model (în fapt, şi acesta o traducere). O astfel de distanţare poate atinge puncte critice faţă de conţinutul de tradus (acesta exprimat în formele unei terţe limbi), datorită glisării sferelor semantice, care îşi coincid parţial, dar care au putut pierde nucleul de sens ce era de redat. Încercarea de a propaga un anumit conţinut, exprimat într-o limbă prin forme specifice acesteia, într-o altă limbă, dar care are formele şi uzurile ei specifice se loveşte şi de această problemă. Cazul obişnuit şi normal este cel în care termenii corespondenţi ai celor două limbi nu îşi corespund în totalitate pe toate notele lor de conţinut. Dacă între sferele acestora există o suprafaţă întinsă de contact, dar nota pentru care este folosit acel termen într-o limbă nu este conţinută de corespondentul său obişnuit şi în limba în care se traduce, iar aceasta din urmă, totuşi îl utilizează, avem a face cu o încercare (conştientă sau nu) de calc semantic. Dacă, apoi, o terţă limbă traduce urmînd traducerea şi procedează în acelaşi fel, dar nici termenul ei nu conţine nota respectivă şi, mai mult, nici nota care a putut genera apropierea care să justifice în prima traducere utilizarea acelui termen, atunci abaterea poate atinge limite nepermise, traducerea avînd şanse să devină aberantă.
>
> În aceste cazuri, abia întoarcerea la sursa originară (cea în care a fost scris textul), eventual, urmărirea textului în mai multe dintre limbile în care acesta a fost tradus, poate ajuta la înţelegerea menirii pe care forma respectivă trebuia să o aibă.

5.2. Tot în *Palia de la Orăştie*, apare interjecţia *ni*, de origine maghiară în limba română. Într-un loc oarecare din textul maghiar este posibil ca aceasta să nu apară ca atare în textul maghiar, ci o altă interjecţie. Totodată, în paralel, textul latin poate să nu prezinte nici un fel de corespondent.

Astfel, sub *Gen*., 11, 3, textul românesc prezintă interj. *ni*, ceea ce are drept corespondent în *Pentateuhul* lui Heltai, forma *ier*[16], în vreme ce *Vulgata* prezintă o formă care nu ar putea fi acceptată ca inspirînd-o pe cea românească: imperativul *venite*[17].

5.3. Asemănător, sub *Gen*., 24, 30 apare: „*și sosi la bărbat*; ***iaca***, *sta la fîntînă lîngă cămile*", „*Iuta ezokaert a firfiuhoz, es* ***ime*** *ál vala a Kútnal a Teuéc mellet*", dar: „*venit ad virum qui stabat iuxta camelos et propter fontem aquae*" (*Vulgata*)[18]. Se poate constata și situația inversă. Astfel, segmentul de sub *Ex*., 14, 17 leagă textul românesc: „*Eu, iară*" de cel latin: „*ego autem*", și nu de cel maghiar: *Ime*. În contextul în care *Palia de la Orăștie* este rezultatul consultării paralele a *Pentateuhului* lui Heltai și a *Vulgatei*, cele de mai sus arată că, în cazul în care cele două surse nu prezintă identitate, traducătorul a căutat de fiecare dată să aleagă utilizarea acelei surse despre care a considerat că urmînd-o îi poate oferi un text românesc mai limpede și mai sugestiv.

5.4. Uneori, glosele explicative pot pătrunde în text. Astfel, deși avem a face cu o astfel de glosă în: „*Tavitha, carea, de veri tîlcui, să zice* „*capră sălbatecă*" (NTB, FA, 9, 36), autorii traducerii simt nevoia unei glose care încearcă să facă referire și la versiunea greacească: „*Greceaște, Dorcas*". Procedeul nu aparține traducătorului român, pentru care segmentul respectiv face parte din text, deoarece textul grecesc conține, pentru cititorul grec, traducerea în greacă a numelui ebraic. Textul biblic s-a încărcat astfel cu o glosă explicativă, pe care o înglobează, și care, ulterior, făcînd parte din textul sacru, trece în latină și slavonă: Ταβειθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς devine: „*Tabitha, quae interpretata dicitur Dorcas*"[19]; **Ѻдвиѻа, иже сказаема глетъ срьна.**

---

[16] Interj. *ni* este de origine maghiară în limba română (vezi EWUR, s.v.) și este o formă care rămîne o modalitate primitivă de exprimare (nu doar datorită cantității de afectivitate pe care un astfel de element îl are în mod implicit, fapt trădat și de valoarea interjecțională a respectivului flux sonor).

[17] Vezi și *Gen*., 11, 4 și 7; 19, 32; 30, 34; 31, 30.

[18] În de Carrieres: „*venit ad virum qui stabat juxta camelos, et prope fontam aquae*". Acest element are, însă, corespondente în textul german („*da kam er zu dem Mann, und siehe, er stand bei den Kamelen am Brunnen*"), ceea ce se explică prin textul ebraic:וְהִנֵּה֩צ֨מֵד֙צֹ֣ל־הַגְּמַלִּ֔יםצַל־הָעָ֖יִן ‘și iată-l, era stînd lîngă cămile la fîntînă'.

[19] Este de observat că textul latin nu procedează precum cel grecesc și nu traduce în latină substantivul Tabitha, ci, practic, traduce întocmai textul grecesc, dînd termenul întîlnit în versiunea greacească. Dacă privim la textul slavon, observăm că acesta dă termenul ebraic, după care îi dă echivalentul slavon, fără a-l menționa măcar pe cel grecesc. Aceste comportamente sînt semnificative pentru a arăta măsura în care textul sacralizat înglobează glosa transmițîndu-i astfel sacralitate. Totodată, unii traducători dețin acea doză de detașare și înțeleg că rolul glosei, fie și în text, este de a explicita pentru cititorii limbii în care se traduce. Menționăm că că traducerile românești din secolul al XVI-lea vor proceda precum textul grecesc și cel slavon, redînd cuvîntul în română. „*Întru Iop era oarecarea uceniță cu numele* ***Tavita, ce spuindu grăiaște-se Căprioara***" (CB, FA, 9, 38); „*E întru Iopea*

5.5. Avînd la dispoziție două surse, din care una are un element, cealaltă nu, gestul traducătorului de a alege momentan, uneori să o urmeze pe cea care deține, alteori pe cea care nu deține un anumit element de ordin afectiv, trebuie subordonat cerințelor pe care le atribuie acesta limbii în care traduce, uzurilor de acolo, precum și deprinderilor cititorului sau auditoriului. La fel este cazul în care traducătorul se consideră îndreptățit să adauge un element. Astfel, la prima întîlnire a lui Moise cu Dumnezeu, în episodul tufei care ia foc, Dumnezeu îl strigă pe Moise de două ori pe nume, față de care, conform *Septuagintei*, reacția spontană a lui Moise este: ἂO δὲ εἶπε Τί ἐστι" (*Ex.*, 3, 4). Vulgata redă prin: „*Qui respondit: Adsum*". În PO avem: „*Și răspunse*: «*Iată-mă aicea*»" (PO), ceea ce redă întocmai versiunea lui Heltai: „*Es felele: Ihon vagyoc*", de altfel, aproape identică cu ceea ce apare în *Vulgata*. *Biblia* 2001 prezintă: „*Și el a răspuns: «Ce este ?»*". În BB, segmentul apare cu o adăugire pe care nici *Septuaginta*, nici *Vulgata* și nici alte texte consultate nu o conțin: „Și el zise: „Ce iaste, ***Doamne ?***". Este greu de crezut că un traducător care - s-a văzut prea bine - urmează cu fidelitate un model, operează sute de calcuri, traduce întocmai, chiar și în ceea ce privește sintaxa și topica, să se inspire brusc dintr-un alt model. Este foarte probabil ca insertul să îi aparțină. În acest caz, devine firesc să încercăm a înțelege ce l-a putut determina să introducă acel *Doamne*. Dacă privim la felul în care se modifică enunțul astfel, putem avea șanse de a înțelege cauzele, motivațiile și mizele unei astfel de modalizări. Fiind prima întîlnire dintre Moise și Dumnezeu, este limpede că Moise nu putea, realmente, ști cine îl strigă. Avertizat, însă, de prezența rugului arzînd, asupra faptului că se petrece ceva peste puterile firii omenești, putea intui că se află în prezența unei divinități. În versiunile consultate, Moise răspunde fie prin: 'sînt aici!', fie prin 'ce este?'. În primul caz, avem a face cu una dintre modalitățile prin care omul se pune la dispoziție. Dar BB nu a urmat *Vulgata*, și nici textul ebraic[20], unde apare această formă de supunere. BB a urmat *Septuaginta*, unde Moise răspunde printr-o întrebare: *Ce este ?*. Orice vorbitor român nativ sesizează, însă, că, în română, o astfel de formulă este cel puțin nepotrivită în raport cu cineva plasat mai sus, cu atît mai mult cu divinitatea. În general, cînd între cei doi există un decalaj ierarhic - încă mai vîrtos cînd cel inferior nu îl cunoaște pe cel superior -, cel dintîi utilizează un vocativ, prin care încearcă să-și atragă bunăvoința superiorului. De regulă, vocativul este măgulitor, conține un titlu, un atribut, cu

*era o ucenițǎ ce-i era numele **Tavita, ce se spune grăiaște-se Căprioară***" (CP); „*arătîndu cămășile și veșmintele cîte feace-se cu nuse fiindu **Căprioara***" (CB, FA, 9, 39); „*arăta-și cămășile și veșmintele ce făcuse **Sîrna** fiind cu nusele*" (CP); „***Tavito**, scoală-te!*" (CB, FA, 9, 40); „***Tavita**, scoală-te!*" (CP).

[20] De altfel, atunci cînd discutăm despre traducerea *Bibliei* de la 1688, nu are sens aducerea în discuție a textului ebraic. Nimeni nu a susținut vreo relație directă între cele două. Textul ebraic poate interesa ca sursă de bază (eventual) sau acolo unde cineva se revendică de la el.

rolul de a face limpede faptul că inferiorul cunoaşte şi recunoaşte statutul celuilalt şi i se supune în mod hotărît şi neechivoc. Acesta este rolul vocativului adăugat în BB. Forma aleasă a fost *Doamne* deoarece sensul acesteia este 'stăpîn', Moise neştiind care anume dintre zei l-ar fi putut aborda.

6. Alături de cele de mai sus am observa că exista suficient de multe texte vechi româneşti, religioase sau laice, care conţin traduceri duble sau glose[21]. Foarte variate, bogate şi răspîndite, aceste glose erau modalităţi prin care traducătorul încerca să expliciteze anumite conţinuturi. Uneori, acesta o făcea din perspectivă strict lingvistică: „*să paşteţi* ***beseareca*** *lui Dumnezău*" (glosat: *Adunarea credincioşilor iaste beseareca* - NTB, *FA*, 20, 28). Traducînd întocmai sau urmînd textul-sursă ca pe un adevărat model, rezultatul era considerat ca nefiind dotat cu inteligibilitatea dorită. Glosa vine sa suplinească nevoi şi carenţe ale limbii, mai puţin aptă sau exersată. Glosa înlătură ambiguităţile, aduce completări, face precizări esenţiale pentru înţelegerea textului: „*durearea mueriei* (glosat: *cînd naşte* - NTB, *1Sol*., 5, 3). O traducere literală poate necesita explicaţii, precum în: „*Iară de nu voiu şti putearea glasului*" (glosat: *Înţelesul* - NTB, *1Cor*., 14, 11). Textele latin şi grecesc fiind: „*Si ergo nesciero virtutem vocis*"; ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, termenul din limba-sursă este mai bogat în sensuri, caz în care glosa adaugă şi reface, calcul semantic rezultat adăugîndu-se formelor propuse limbii primitoare. Alteori, este mai dificil de susţinut cu tărie că glosa este una pur lingvistică, de traducător şi nu de hermeneut: „*Şi atunci să va arăta sămnul Fiiului omenesc*" (glosat: *Sămnul Fiiului iaste putearea şi slava lui, cu carea va veni* - NTB, *Mt*., 24, 30), „*Că unulu-i Dumnezău, carele îndereptează tăiarea împregiur den credinţă şi netăiaria împregiur pren credinţă*" (glosat: *Jidovul, să înţeleage tăiarea împregiur, iară netăiarea împregiur, păgînii* - NTB, *Romani*, 3, 30), „*Păziţi-vă să nu vă înşale cineva pre voi, cu filosofie şi cu înşălăciune deşartă, după rînduialele omeneşti, după stihiia lumiei, iară nu după a lui Hristos*" (glosat: *Stihiia să înţelege obiceaiul Legiei supt carele îndereaptă Dumnezău Beseareca lui, în Leagea Veache, ca şi suptu un dascal* - NTB, *Col*., 2, 8), „*Şi adusără asina şi mînzul şi pusără desupra lor veşmintele sale, şi-l pusără spre iale*" (glosat: *Tîlc: Hristos n-au şezut pre amîndoao, numai pre mînzu, cum arată ceialalţi evanghelisti; că face pomeană Sfînta Evanghelie de amîndoao, iară într-un loc au fost* - NTB, *Mt*., 21, 7), „*nu numai cu pîine va trăi omul, ce cu tot cuvîntul carele iase den gura lui Dumnedzeu*" (glosat:

[21] Pentru chestiunea gloselor şi a traducerilor duble, vezi Al. Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Iaşi, 2005, p. 196-268, Gheorghe Chivu, ***Psaltirea*** *- de la litera la spiritul textului sacru. Consideraţii asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea*, p. 37-43, în „Text şi discurs religios", I, 2009, idem, *De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris*, în volumul de faţă.

Ce să zice: Săva cu ce voiaște Dumnedzeu să-l hrănească - NTB, *Mt*., 4, 4), „*Cine înțelepțeaște zilei, lui Dumnezău înțelepțeaște*" (glosat: *Aici zice: Au a mînca, au a nu mînca, să facă pre cinstea lui Dumnezeu, știind cu adevăr că-i place, au că nu-i place lui Dumnezeu* - NTB, *Romani*, 14, 6); „*Au nu avem puteare pre o sor muiare a o purta*" (glosat: *Muerii îi zice sor, nu pentru frăția, ce pentru cinste muerească* - NTB, *1Cor*., 9, 5), cazuri în care glosa devine o mică explicație hermeneutică.

În ceea ce privește traducerile duble, acestea apar în manuscrise. Astfel, *Evangheliarul de la Războieni* (ms. 296 B.A.R.), care datează din prima jumătate a secolului al XVII-lea este dominat de variante pe care scriptorul le înșiruie în text: „*Pui de vipere* (var. *pui de năpîrcă*), *cine v-au spus voao să scăpați de mîniia ceaea ce-i să fie* ?"; „*Deci tot pomul cela ce nu face poame bune tăiat va fi și în foc va fi lepădat* (var. *aruncat*)" (*Mt*., 3; 7, 10); „*Și deaca audzi Isus că Ioan fu dat* (var. *băgat în temniță*) *să duse în Galileiu*" (*Mt*., 4, 12); „*Și eși audzul lui întru toată Siriia* (var. *și eși veastea lui preste toată Siriia*). *Și-i aduseră lui de toți bolnavii în multe chipuri cu neputințe* (var. *în tot chipul cu neputințe*) *și țînuți de chinuri, și îndrăciți, și lunateci* (var. *și răzbiți în luni noao*) (var. *și slabi de vene*) (var. *și slăbănogi*) *și-i tămădui pre înși. Și dup-íns purceasără năroade multe* (var. *se duseră năroade multe*) *din Galileiu și din dzeace cetăți și din Ierusalim și din jidovime și de pre deceaiă parte de Iordan*" (*Mt*., 4, 17-25). Faptul acesta nu scutește textul de glose marginale: „*cîrpindu-și mreaja sa*", glosat „*scuturîndu-și mreaja sa*".

Dincolo de multe cauze care pot fi întrezărite pentru un astfel de comportament, variantele au rolul de a completa și de a nuanța soluția inițială, încercînd să acopere un deficit de expresie care, în opinia noastră, ține într-o măsură de sistem, într-o alta de normă și mult mai puțin de capacitățile traducătorului. Dar textele nu se pot constitui și utiliza mereu astfel. În cele din urmă, autorul care își asumă traducerea o face asumîndu-și răspunderea unor alegeri. Acestea trebuie să fie în conformitate cu anumite principii și colaborînd în cadrul unui sistem coerent. BB își asumă aceste riscuri, socotind că cea mai lipsită de riscuri cale rămîne aceea a urmării textului din limba-sursă. De aceea, BB își asumă (pentru *Vechiul Testament*) Septuaginta și limba greacă ca modele și se vrea un text definitiv, într-o ediție îngrijită, lipsit de variante, note originale și care solicită limbii române efortul edificării pe un ilustru model.

7. Concluzii. Discuția referitoare la valoarea de traducere a *Bibliei* de la 1688, are nevoie, în principal, de observarea atentă a două elemente. Relația acestui text cu modelele sale[22] și acomodarea limbii propuse de respectiva traducere la realitățile, valențele și tendințele contemporane ale limbii respective.

[22] Analiza traducerilor nu poate fi făcută fără introducerea perspectivei comparative, cu referire la sursa sau sursele unui text. Orice comparație a acestuia cu un text cu care nu se află în relație directă

Judecînd lucrurile din această perspectivă, pe baza cantității de material analizate de-a lungul timpului[23], socotim că departe de a satisface multe dintre cerințele importante ale unei traduceri atît de pretențioase cum este cea a textului biblic, *Biblia* de la 1688 reprezintă o realizare importantă (cei, drept, și un moment de detentă pierdut, apoi, de către urmași), rod al unei concepții corecte și capabile să dea roade, asupra felului în care trebuie construită o astfel de traducere. *Biblia* de la 1688 furnizează un bogat material oricui este preocupat de studiul traducerilor biblice și, în special de studiul și de hermeneza traducerilor *Septuagintei*.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 49-72)

Bibliografie selectivă și sigle

1. Ediții ale *Bibliei*

B.Jer. = *La Bible* de Jérusalem traduite des textes originaux (...) par B. et L. Hurault, J. Van Der Meersch, Paris, 1994

Biblia 2001, = *Biblia* (...), București, 2001, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania.

La Sainte Bible Polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des *Septante* le texte latin de la *Vulgate* et la traduction française de M. L'Abbé Glaire avec les différences de l'hébreu, des *Septante* et de la Vulgate; (...) par F. Vigouroux, *Ancien Testament*, tome I *Le Pentateuque*, Paris, 1900, tome V, 1904

Biblia sacra secundum Vulgatam clementinam (...), Ratisbonae, 1922

Librorum Veteris Testamenti canonicorum, pars prior, graece, Pauli de Lagarde (...) Gottingae, 1883

Segond = *La Sainte Bible* traduite sur les originaux hébreu et grec par Louis Segond, avec les parallèles chaînes de références, notes explicatives et commentaires de C.I. Scofield, Paris, 1989

Septuaginta = Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ / VETUS TESTAMENTUM GRAECUM juxta Septuaginta interpretes, ex auctoritate Sixti Quinti Pontificis Maximi Editum juxta exemplar originale Vaticanum. (...) Cum latina translatione, animadversionibus, et complementis ex aliis manuscriptis. Cura et studio J.N. Jager (...) tomus primus, Parisiis, M DCCC LXXVIII

va putea oferi doar concluzii lipsite de însemnătate, mai ales atunci cînd este vorba despre o traducere care și-a asumat cu tărie urmarea modelului.

[23] După știința noastră, singurele studii temeinice asupra limbii *Bibliei* de la 1688 sînt cele concepute de către Vasile Arvinte (pentru *Pentateuh*, în MLD, reluat apoi, și la care se adaugă studierea *Evangheliei după Matei*, a unui fragment din *Evanghelia după Marcu* și *Faptele Apostolilor*, în ediția integrală *Biblia 1688*, din 2001-2002). Baza oricărei analize asupra traducerii sau de text, în general, credem că o constituie o analiză lingvistică competentă, din perspectivă diacronică prospectivă. Abia avînd o astfel de analiză se pot apoi emite opinii întemeiate asupra altor aspecte ale textului.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece ixta 70 interpretes (...), *Leges et historiae*, Stuttgart, 1935
The Old Testament The Authorized or King James Version of 1611 (...), Cambridge, 1996
Vulgata = *Biblia sacra* iuxta *Vulgatam* versionem (...) recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber Osb, editio altera emendata, tomus I, *Genesis-Psalmi*, Stuttgart, 1975

2. Ediții de texte

Biblia 1688, ediție întocmită de V. Arvinte, I. Caproșu, Al. Gafton, Laura Manea, N.A. Ursu, 2. vol., Iași, 2001, 2002.
CB = *Codicele Bratul*, ediție de text de Al. Gafton, Iași, 2003.
CCÎ = Coresi, *Carte cu învățătură* (1581), publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, vol. I, textul, București, 1914.
CP = *Texte de limbă din secolul XVI* reproduse în facsimile îngrijite de I. Bianu, membru al Academiei Române. *IV. Lucrul Apostolesc. Apostolul tipărit de diaconul Coresi la Brașov în anul 1563*, București, 1930.
CS = *Codex Sturdzanus*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de Gh. Chivu, București, 1993.
CV = *Codicele Voronețean*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mariana Costinescu, București, 1981.
DÎ = *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea*, text stabilit și indice de Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniță, Alexandru Mareș și Alexandra Roman-Moraru, Introducere de Alexandru Mareș, București, 1979.
DRB = *Documente românești* reproduse după originale sau după fotografii sub supravegherea bibliotecarului Academiei Române Ioan Bianu, partea 1, epoca dinainte de Mateiu Basarab (1632) și Vasile Lupu (1634), tomul I fasc. 1-2, București, 1907.
IZ^{1} = *Ispisoace și zapise* (documente slavo-române), publicate de Gh. Ghibănescu, vol. II, partea I (1631-1641), Iași, 1909.
IZ^{2} = *Ispisoace și zapise* (documente slavo-române), publicate de Gh. Ghibănescu, vol. II, partea II (1641-1651), Iași, 1910.
LEGI Mold. = *Carte românească de învățătură 1646*, ediție critică, (coord. Andrei Rădulescu), București, 1961.
LEGI Munt. = *Îndreptarea legii 1652*, ediție coordonată de Andrei Rădulescu, București, 1962.
MC = Miron Costin, *Opere*, ediție critică (...) de P.P. Panaitescu, 1958.
MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, vol. I *Genesis*, Iași, 1988, vol. II *Exodus*, Iași, 1991, vol. III *Leviticus*, Iași, 1993, vol. IV *Numerii*, Iași, 1995, vol. V *Deuteronomium*, Iași, 1997.
MOXA = Mihail Moxa, *Cronica universală*, ediție critică însoțită de izvoare, studiu introductiv, note și indici de G. Mihăilă, București, 1989.
NTB = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 350 de ani cu binecuvîntarea înalt prea sfințitului Andrei, arhiepiscopul Alba Iuliei, Alba Iulia, 1998.

Palia de la Orăștie 1581-1582, text-facsimile-indice, ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București, 1968.

Palia de la Orăștie (1582), I. *Textul*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2005, (V. Arvinte, I. Caproșu, Al. Gafton, S. Guia) II. *Studii*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2007, (Al. Gafton, V. Arvinte).

PS.H = *Psaltirea Hurmuzaki* I, Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, București, 2005.

PS.S B = Bianu, Ion, *Psaltirea Șcheiană*, t. I, *Textul în facsimile și transcriere*, Bucuresci, 1889

VARL = Varlaam, *Opere*, alcătuire, transcriere a textelor, note și comentarii, glosar și bibliografie de Manole Neagu, Chișinău, 1991.

VS = Dosoftei, *Viața și petreacerea svinților, Iași, 1682-1686.*

3. Dicționare și lucrări teoretice

V. Arvinte, 2001, *Normele limbii literare în* ***Biblia de la București*** *(1688)*, în *Biblia 1688*, Iași, vol. I, p. I-CLXXXIV.

A. Bailly, 1996, *Dictionnaire Grec-Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris.

J. Barr, 1979, *The typology of literalism in ancient biblical translations*, Göttingen, (extras).

P. Chantraine, 1983, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

E. Corniţescu, D. Abrudan, 1996, *Limba ebraică biblică*, București.

N. Cruchet, 1891, *Histoire de la Sainte Bible. Ancien et Nouveau Testament*, Tours.

J. D. Douglas et alii, 1962, *The New Bible Dictionary*, London.

Liddell & Scott, 1996, = *A Greek–English Lexicon* compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick Mckenzie (…) Oxford.

August Scriban, 1939, *Dicționaru limbii românești*, Iași, 1939.

F. Vigouroux, 1885-1998, *Les Livres saints et la Critique rationaliste*, Paris.

F. Vigouroux, 1888-1889, *Manuel ou Cours de l'Écriture Sainte, Ancien Testament*, Paris.

G. S. Wegener, 1963, *6000 years of the Bible*, New York.

Două ipostaze ale libertății traducătorului biblic: sinonimizare și *pia interpretatio*. Studiu de caz: vechile traduceri românești ale cărților 1 și 2 Regi (*Ms. 45* și *Biblia de la 1688*)

Adrian MURARU

Prezentarea de față este rezultatul efortului de comentare a vechilor traduceri românești ale Scripturii (*Ms. 45*, *Ms. 4389*, *Biblia de la 1688*) în cadrul echipei ce realizează volumul al optulea al seriei *Monumenta Linguae Dacoromanie* (1 și 2 Regi). Textul încearcă să surprindă cîteva caracteristici ale traducerilor vechi românești ale Bibliei, dincolo de literalitatea traducerii (în cazul *B1688* și, în special, în cazul *Ms. 45*). Această literalitate, care în opinia majorității cercetătorilor se datorează unui servilism ce degradează tălmăcirea, își poate avea explicația nu numai în modul în care limba română se înfățișa în secolul al șaptesprezecelea, ci și într-o filosofie a traducerii care considera că traducerea contextuală (ce implică plasarea Bibliei grecești în contextul grecesc interpretativ) este singura dezirabilă. În fapt, această perspectivă contextuală pare a fi dictată nu numai de simțul filologic al traducătorului, ci și, foarte posibil, de adeziunea la o concepție teologică tradițională, care vede în Scriptură și în comentariul autorizat al acesteia două realități complementare. Astfel, Scriptura nu poate fi înțeleasă (și tradusă) în afara literaturii interpretative canonice (de tip patristic), iar literatura patristică poate fi înțeleasă doar asumînd premisa unei scrieri revelate, Scriptura.

Așadar, această dublă exigență, filologică și teologică, a determinat traducerea Scripturilor (în cazul *Ms. 45* și a *B1688*) într-un registru care poate fi considerat „literal": tălmăcitorul urmează fidel topica grecească, distribuția genurilor în text, observînd chiar și articolul grecesc, ce apare în tălmăcirea românească atunci cînd el este prezent în textul grecesc și este evitat atunci cînd el nu marchează versiunea elină a Bibliei[1]. Acest efort capătă un plus de semnificație atunci cînd este observată

[1] Comunicarea făcută cu ocazia colocviului „Nicolae Milescu" (17 octombrie 2008) la ICR București discuta, printre altele, tocmai această fidelă urmare a originalului grecesc în cazul

minuția analizei aplicate textului grecesc al Bibliei de către exegeza conexă, minuție pe care vechii traducători ai scrierii revelate par să o fi luat în considerare atunci cînd și-au propus traducerea Scripturilor. „Literalismului" i se adaugă, ca un corolar, uniformitatea terminologică: observînd că aceeași exegeză de autoritate își construiește analiza pe observarea ocurențelor unui termen în textul revelat, traducătorul român a fost constrîns să urmeze, în măsura posibilului, principiul „biunivocității": unui termen din greacă trebuie să-i corespundă un singur termen în română. De neînțeles din perspectivă modernă (care vede în textul biblic mai degrabă o operă de artă), acest corolar, al „biunivocității", trebuie asumat atunci cînd textul biblic este citit contextual, în conexiune cu literatura ce îl explică. Or, această literatură folosește adesea procedeul (comun în exegeza antică) înserierii ocurențelor unui termen biblic, în intenția de a-i clarifica semnificantul.

Este însă important de observat că principiul „biunivocității", de neevitat într-o astfel de filosofie a traducerii, nu este urmat orbește. Există situații în care traducătorul, în lipsa unui bun echivalent în română pentru un teren grecesc, se abate de la acest principiu, altfel foarte important, și oferă mai multe echivalări unui termen din original. Mai mult, traducătorul (în special cel al *Ms. 45*) folosește sinonimizarea în același verset (sau în versete alăturate) atunci cînd termenul grecesc are două sau mai multe ocurențe. Această sinonimizare nu pare a fi una cu efect „artistic", ci este determinată de imposibilitatea traducătorului, altfel un excelent cunoscător al limbii grecești, de a oferi un echivalent potrivit în limba română. *Stricto sensu*, procedura, deși poate fi numită „sinonimizare" (oferă două sau mai multe echivalări pentru același termen), are mai mult de-a face cu insuficiența lexicală a limbii române a secolului al șaptesprezecelea: traducerile oferite aceluiași termen sînt, la limită, sinonimice, însă ele exprimă mai degrabă neputința unei echivalări precise.

Așadar, fidela echivalare a textelor biblice evidentă în vechile traduceri ține cont de contextul lingvistic: „limba-țintă" a traducerii, neavînd amplitudinea limbii grecești, determină traducătorul, altfel convins de necesitatea „literalității", a echivalării „biunivoce", să utilizeze echivalarea prin aproximare („sinonimizare"). Acest factor obiectiv (situația limbii române în secolul al șaptesprezecelea) determină acțiunea de traducere. Însă nu numai factori „obiectivi" relativizează literalismul traducerii, fidelitatea față de original, ci și factori subiectivi. Acolo unde textul biblic este neconvenabil (în ordinea rațiunii, dar mai ales în ordinea

articolului, discutînd mai multe spețe în care *Ms. 45* echivalează atent Septuaginta (distincția practicată de traducător în cazul verbelor existenței, εἶναι și γίγνομαι, observarea situației, articulate ori nu, a numelor și participiilor grecești). Textul de față este un pandant al acestei comunicări, ce insista asupra „literalismului" vechilor traduceri le Bibliei.

credinței), traducătorul este înclinat să ofere o *pia interpretatio* a acestuia. Acest tip de determinare, subiectiv, adăugat determinării exterioare (cauzate de situația lexicului limbii române a secolului al șaptesprezecelea) oferă indicații despre tipul de libertate asumat de traducător. Obligat la „literalism", la „biunivocitate", el suspendă aceste condiții ale traducerii atunci cînd lexicul limbii române nu poate oferi o bună echivalare pentru un termen grecesc sau atunci cînd sensibilitatea sa religioasă este afectată de „scandalul" ce l-ar putea produce o traducere exactă.

Pentru a exemplifica „sinonimizarea" oferită de traducătorii români (în special de cei ai *Ms. 45*), voi utiliza două exemple din cartea 1 Regi. Primul poate fi citit la versetul 15,33: „*Și dzise Samuil către el: „Agag, în ce chip au făcut fără ficiori muieri sabiia ta, așa să va desfeciori den muieri maica ta". Și au junghiat Samuil pre Agag înaintea Domnului, în Galgala*" (*Ms. 45*; *B1688* prezintă o formă proximă). Verbul grecesc ἀτεκνόω, 'las fără copii', are două ocurențe în acest verset, fiind tradus în *B1688* și *Ms. 45* în două modalități, sintetic și analitic. Sintetic, termenul este tălmăcit prin observarea caracterului compus al acestuia: *α πριᾳατιᾳυμ* este echivalat cu prefixul verbal 'des-', iar verbul τεκνόω, derivat de la substantivul τέκνον, este tradus plecînd de la substantivul 'fecior'. De aici verbul 'a desfeciori'. Anterior, cele două traduceri au folosit, în același verset, echivalarea analitică *au făcut fără feciori*. Versiunea contemporană, *Ms. 4389*, nu este tentată de modalitatea sintetică de echivalare, traducînd cele două ocurențe prin *au făcut ... fără de feciori* și *va fi ... fără de fecior*. Despre eșecul inovației lingvistice din *B1688* și *Ms. 45* vorbește tradiția biblică românească (B1760, B1819, B1874, B1914, B1921, B1926, B1936, B1939): modalitatea sintetică de redare a verbului grecesc este abandonată.

Cel de-al doilea exemplu se află în capitolul următor (1Rg. 16,14-15): „*Și duhul Domnului s-au depărtat de la Saul și-l zugruma*[5] *pre el duh rău de la Domnul. Și dziseră slugile lui Saul către el: „Iată, duh rău de la Domnul nădușaște pre tine*". Verbul πνίγειν, ce apare în ambele versete, semnifică acțiunea prin care respirația este împiedicată, adică 'a sufoca', 'a sugruma', 'a îneca', existînd și un sens metaforic al acestui verb, 'a chinui' (vezi și 1 Reg. 16,23). Este interesant de observat caracterul „experimental" al traducerii oferite de *Ms. 45*. În vreme ce *B1688* redă consecvent verbul elin prin *a sugruma*, *Ms. 45* echivalează mai întîi acest verb cu *a zugruma*, apoi cu *a năduși* (v. și nota marginală, care amintește o a treia echivalare posibilă, plecînd de la verbul 'a îneca').

Aceeași încercare de aproximare a semnificației prin sinonime este evidentă și în cazul 1 Reg. 15,33: autorul *Ms. 45*, deși conștient de utilitatea consecvenței terminologice, necesară în înțelegerea exegezei adiacente, încearcă să ofere, în situațiile în care acest lucru era necesar (inexistența unui echivalent semantic în limba română a sec. al XVII-lea, incertitudinea asupra semnificației vizate de

autorul LXX), o serie de traduceri menite a semnaliza dificultatea. În cazul de faţă, verbul grec are, foarte probabil, semnificaţia 'a sufoca': în lipsa lui, scriptorii *Ms. 45* folosesc trei sinonime disponibile lor. Trebuie observat că şi *Ms. 4389*, variantă contemporană *Ms. 45* şi *B1688*, oferă două echivalări verbului grec, *a sugruma* şi *a năcăji*, însă acestea, nefăcînd parte dintr-o familie sinonimică, nu trădează dilema *Ms. 45*, ci mai degrabă tenta stilizantă a traducătorului. De remarcat că tradiţia biblică românească este divergentă în redarea acestui verb: B1760 foloseşte verbul *a scutura*, B1819 traduce *a zugruma*, B1874 are echivalările *a munci* şi *a înspăimînta* (ca şi B1921), B1914 traduce *a chinui*, B1926 prezintă verbul *a munci*, B1936 oferă versiunea *a turbura*, B1939 traduce *a chinui* şi *a turbura*.

Cele două exemple indică modalitatea în care traducătorul încearcă, împotriva principiilor urmate scrupulos, să găsească cea mai bună echivalare în limba română a termenilor greceşti: „sinonimizarea" indică astfel dificultatea tălmăcirii unor termeni şi nu propensiunea comună spre calofilismul biblic. Determinarea adusă de lexic este importantă, ea afectînd aplicarea generală a principiului „biunivocităţii", atît de important din perspectiva aplicării unei perspective contextuale a traducerii.

Însă libertatea traducătorului nu este determinată doar „obiectiv", de masa lexicală (şi de semantică subiacentă) a limbii române, ci şi „subiectiv", de aprehensiunile traducătorului, care se vede pus în dificultate în faţa unor pasaje ce contravin opiniei răspîndite. Atunci cînd textul biblic spune altceva decît credinţa traducătorului, acesta se simte îndrituit să opereze modificări, translînd textul în zona inteligibilităţii comune (sau a eticii creştine). Iată, mai întîi, un text ce abdică de la principiile deja amintite (uniformitate terminologică) din pricina unei posibile contradicţii în textul revelat. La 2Rg. 4,10 textul biblic spune: „*Căci cela ce mi-au spus mie zicînd că au murit Saul şi Ionathan, şi el era ca un colăcaş înaintea mea, şi-l prinş pre el şi-l uciş pre el în Sichilag, căruia mi se cădea mie să dau de vêste bună*" (*B1688*; *Ms. 45* are o traducere proximă). Aici este interesantă opţiunea B1688 şi Ms. 45 pentru traducerea participiului εὐαγγελιζόμενος, redat prin *colăcaş*, deşi un alt termen ce provine de la aceeaşi temă, prezent în acelaşi verset, εὐαγγέλια, este tradus prin observarea compunerii termenului folosit de LXX, aşa cum procedează de obicei *B1688* şi *Ms. 45*, *vêste bună* (termenul este tradus la fel şi în 2 Reg. 18,27; de observat şi nota marginală din *Ms. 45*, care insistă pe consecvenţa terminologică, propunînd echivalarea *bun vestitor*). Se pare însă că opţiunea pentru sinonimizare este forţată de context: vestirea unei morţi nu poate fi o 'veste bună', aşa că traducătorii preferă echivalarea prin *colăcaş*. Aceasta deşi textul grecesc pune înaintea termenul discutat conjuncţia ὡς, care poate duce participiul grecesc în registru subiectiv: cei ce aduceau vestea uciderii lui Saul considerau că aduc o 'veste bună'. *Ms. 4389*, contemporan *B1688* şi *Ms. 45*, traduce,

urmînd eventual VULG. (*qui putabat se prospera nuntiare*), *el gîndiia că-mi spune vêste bună*.

Este evident că opțiunea *B1688* și *Ms. 45* este condusă de înțelegerea pe care o dau textului: pentru a evita contradicția, traducătorii se depărtează de la principiul uniformității terminologice (observat totuși de corectorul *Ms. 45*) și ne oferă o versiune „purificată" de orice posibil nonsens. Însă nu scandalul rațiunii este evitat cu predilecție de către traducători, ci acela al moralității. Există pasaje care puteau scandaliza cititorul. Iată, spre exemplu, versetul 18,14 din 1Rg.: „*Și-i era David întru toate căile lui pricepîndu-să, și Domnul era cu el*" (*B1688*; versiunea *Ms. 45* este proximă). Opțiunea *B1688* și *Ms. 45* pentru traducerea unui participiu grec, συνιῶν (cu varianta grafică atestată συνιών) prin „pricepîndu-să" este discutabilă, de vreme ce acesta poate fi identificat în paradigma verbului σύνειμι, 'merg împreună cu', ori a verbului identic formal, σύνειμι, 'sînt împreună cu', 'trăiesc împreună cu', adecvîndu-se, din punct de vedere semantic, contextului. Traducătorii *B1688* și *Ms. 45* preferă să-l considere ca participiu al verbului συνίημι, care semnifică 'înțeleg'. Însă participiul acestui verb este συνίων, conform dicționarelor moderne (v. LIDDELL-SCOTT, s.v. συνίημι): această formă participială se impune, în cazul acestui verset, abia în edițiile recente ale LXX, dar nu și în FRANKF.. Este însă drept că unele explicații lexicografice ale anticilor indică forma συνιών ca participiu al lui συνίημι, 'înțeleg' (v. Origen, *Selecta in Psalmos*, 40; Hesyhius, *Lexicon*, s.v. συνιῶν; este posibilă o deplasare, prin transmisie manuscrisă, a accentului, dar și o contagiune semantică, favorizată de similaritatea grafică: Didim cel Orb dă mărturie, în *Commentarium in Psalmos*, 40, că συνίων era înțeles ca 'trăind în comuniune').

Același capitol, 1Rg. 18, ne înfățișează, la v. 5, într-un context similar, forma συνῆκεν, care este aoristul 1 al lui συνίημι, iar opțiunea traducătorilor poate fi justificată prin observarea acestei ocurențe, precedente, a verbului συνίημι (ar merita însă menționat că unele manuscrise ale LXX au și la v. 5 participiul ambiguu συνιών și nu neechivocul συνῆκεν). De altfel, versetul următor cuprinde o altă ocurență a verbului συνίημι: un alt motiv pentru traducerea oferită de *B1688* și *Ms. 45*.

O altă rațiune, și cea determinantă, se pare, pentru această echivalare poate fi aflată în nuanța sexuală a verbului evitat, σύνειμι, 'sînt împreună cu', 'trăiesc împreună cu', 'întrețin relații sexuale', de evitat pentru un cuget pios. Oricum, unele exegeze antice înțeleg participiul acestui loc biblic ca semnificînd 'trăiesc împreună cu' (Theodoret al Cirului, *Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon*, 1, 46; *Interpretatio in Psalmos*, 40). *Ms. 4389*, contemporan cu *B1688* și *Ms. 45*, urmează, habitual, tradiția VULG.: *prudenter agebat*.

Ca şi cea mai mare parte a tradiţiei biblice româneşti: B1760 traduce *înţealepţeaşte se purta* (B1936 are *se purta cu chibzuinţă*), iar B1921 prezintă echivalarea *erà norocit* (ca şi B1874, cu varianta *avea noroc* în B1939). B1926 are *izbutea în tot ce făcea*. Nici măcar versiunile ce îşi asumă ca text de bază LXX nu reuşesc să ofere o altă echivalare: în urmarea tradiţiei biblice latine, ele traduc *înţălepţeaşte se purta* (B1819) şi *înţelepţeşte se purta* (B1914). Aşadar, nuanţa sexuală a participiului a determinat includerea lui într-o altă paradigmă verbală, benignă.

Aceeaşi operaţie este evidentă în cazul versetului 1,26 din 2Rg., în cazul Ms. 45: „*Dorescu pre tine, frate-mieu, Ionathan! Te înfrîmseţaşi mie foarte, să minună libovul tău mie mai mult decît dragostea muierilor*". Versetul a contrariat cititorii (şi traducătorii), de vreme ce contrapune dragostea faţă de Ionathan iubirii arătate femeilor. Astfel, deşi termenul folosit pentru a desemna relaţia afectivă este acelaşi în greacă, ἀγάπησις, *Ms. 45* ţine să ofere două echivalări acestuia, traducîndu-l mai întîi *libovul*, apoi *dragostea*. Această opţiune, ce contravine în mod evident principiilor versiunii *Ms. 45*, indică rezerva traducătorului în faţa acestui verset.

Este interesant de observat că sinonimizarea mai este întîlnită în acest loc în cîteva traduceri din tradiţia biblică românească, în pofida textului de bază utilizat: B1760 foloseşte, restructurînd sintactic enunţul, dubletul *cel iubit* / *dragostea*, iar B1939 propune un alt dublet, *iubirea* / *dragostea*.

Unii autori ecleziastici vor anula comparativul din textele biblice antice, punînd egalitate între iubirea faţă de Ionathan şi iubirea arătată femeilor: Theodoret al Cirului, asumîndu-şi această formă a versetului ἔπεσεν ἡ ἀγάπη σου ἐπ´ ἐμέ, ὡς ἡ ἀγάπη τῶν γυναικῶν; aceeaşi formă a versetului este amintită de Ioan Hrisostom, *Ad Stagirium a daemone vexatum* şi în *Homiliae in Epistulam ad Ephesios*, 20, 1) consideră că aluziile ironice sînt naive, David dorind să ofere aici, pentru o mai bună înţelegere a sentimentelor sale, o comparaţie: aşa cum bărbatul şi femeia se unesc strîns, din poruncă divină, tot aşa şi Ionathan a fost sufleteşte aproape de David (Theodoret al Cirului, *Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon*, 2, 7).

În rezumat, textul de faţă a încercat revelarea mecanismului traducerii în cazul textului biblic, în speţă în cazul vechilor traduceri ale Bibliei. Dincolo de „literalismul" adesea criticat, tălmăcitorul dovedeşte flexibilitate. Originalul nu este înrobitor: libertatea traducătorului este evidentă în acţiunea de aproximare prin sinonimizare, dar şi în interpretarea „pioasă" dată unor pasaje biblice. Traducerea textului biblic a fost (şi este) atent cumpănită: „literalismul" traducătorului, dar şi ecartul faţă textul grecesc dovedesc că vechile tălmăciri ale Scripturii sînt opere vii, rod al meditaţiei intense asupra cuvîntului revelat.

(Publicat în „Text şi discurs religios", nr. 1/2009, p. 155-162)

Bibliografie

Mss. românești

Ms. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45*; conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Ms. 4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389*; conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanul), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Ediții ale Bibliei

1. Greacă, latină

FRANKF. = *Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece,* a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustra, Frankofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1979.

VULG. = *Bibliorum Sacrorum juxta Vulgatam clementinam nova editio* (...), curavit Aloisius Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis, 1929 [textul este identic cu *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata* (…), Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1565, utilizat de autorul Ms. 4389].

2. Română

B1688 = *Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage, toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șărban Cantacozino Basarabă Voievod* (…), București, 1688 [ediție modernă: Institutul Biblic și de misiune al BOR, București, 1988].

B1760 = *Biblia Vulgata (Blaj, 1760-1761)*. Editor coordonator: Ioan Chindriș. Cuvînt înainte de acad. Eugen Simion. Transcrierea textului: Elena Ardeleanu, Mircea Remus Birtz, Ioan Chindriș, Elene Comșulea, Doina Grecu, Elena Mihu, Valentina Șerban. Revizie filologică: Elena Ardeleanu, Elena Comșulea, Doina Grecu, Valentina Șerban. Vol. I-V, Editura Academiei, București, 2005 [versiune integrală a VT, realizată de un colectiv condus de episcopul Petru Pavel Aaron între anii 1760-1761].

B1819 = *Bibliia, ádecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a ceii noao, cu chieltuiala Rosienești Soțietăți a Bibliei, în Sanktpeterburg, în tipografia lui Nic. Grecea, în anul 1819, avgust, 15 zile.*

B1874 = Sănta *Scriptură a Vechiului și a Noului Testamentu*. Edițiune nouă, revăzută după tecsturile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Iași, 1874.

B1914 = *Biblia adecă dumnezeeasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I (…).* Ediția Sfîntului Sinod, București, 1914.

B1921 = *Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Ediţiune nouă revizuită după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, Bucureşti, 1921.

B1926 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Bucureşti, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1926 [traducere de D. Cornilescu, nemenționat].

B1936 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament* (traducători: Nicodim Munteanu, Gala Galaction, Vasile Radu), Bucureşti, 1936.

B1939 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și greceşti de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății sale Regelui Carol II, Bucureşti, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1939.

Dicționare

Hesyhios, *Lexicon* (P-W), vol. 3-4, ed. M. Schmidt, Halle, 1861 (vol. 3), 1862 (vol. 4) (repr. Hakkert, Amsterdam, 1965).

LIDDELL-SCOTT = H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. With a revised Supplement, Oxford, 1996.

Surse secundare

Didim cel Orb, *Commentarii in Psalmos* (40-44.4), ed. M. Gronewald, *Papyrologische Texte und Abhandlungen*, 12, Habelt, Bonn, 1970.

Ioan Hrisostom, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, în PG 47, coll. 423-494.

Ioan Hrisostom, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios* (homiliae 1-24), în PG 62, coll. 9-176.

Origen, *Selecta in Psalmos 1-150* [Dub.], ed. J. B. Pitra, în *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* 2-3, Paris, Venice, 1883 (vol. 3), 1884 (vol. 2) (repr. Gregg Press, Farnborough, 1966).

Theodoret al Cirului, *Interpretatio in Psalmos*, în PG 80, coll. 857-1997.

Theodoret al Cirului, *Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon*, în PG 80, coll. 528-858.

Opțiuni și constrîngeri lexico-semantice în traducerile textului biblic

Adina CHIRILĂ, George Bogdan ȚÂRA

1. Ideea articolului nostru a pornit de la o observație simplă, evidentă pentru un cititor al *Bibliei*: existența a numeroase *aluzii* la evenimente, fapte, precepte descrise și prezentate anterior, în alte cărți din cuprinsul Sfintelor Scripturi. Ne-am pus întrebarea dacă traducătorii din perioada veche a literaturii române (sec. XVII-XVIII) și cei actuali au recunoscut și au avut în vedere legăturile de acest tip dintre *Noul Testament* și *Vechiul Testament*. În ce măsură au reușit ei să păstreze aceste aluzii ca evidențe ale intertextualității biblice – cunoscute fiind problemele complexe pe care le ridică transpunerea textului sacru într-o altă limbă și într-o epocă diferită?

Hugh Holman definește *aluzia* ca fiind „*a figure of speech that makes brief, often casual reference to a historical or literary figure, event, or object. […] Strictly speaking, allusion is always indirect. It attempts to tap the knowledge and memory of the reader and by so doing to secure a resonant emotional effect from the associations already existing in the reader's mind*”[1]. Conform cercetătorului american, în orice scriere, aluziile la personaje și evenimente reale sau de ficțiune pot fi percepute și analizate ca figuri artistice al căror scop este emoția provocată de o asociere de idei deja existente în conștiința receptorului. Această observație atrage atenția asupra rolului activ al receptorului în reactualizarea aluziei prin recunoaștere, înțelegere și reinterpretare. Aceste procese sînt în strînsă legătură cu rafinamentul cititorului, care, însă, trebuie să dețină un fond de cunoștințe comun cu al autorului aluziei: „*The effectiveness of allusion depends on there being a common body of knowledge shared by writer and reader*”[2].

[1] C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature* (4th edition), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 12.

În cazul particular al traducerilor, relația este tripartită, deoarece transmiterea eficientă a aluziei este făcută prin medierea unui traducător, care este în același timp receptor sensibil și filtru activ al textului în limba țintă.

Din punctul de vedere al teologiei, aluziile din cuprinsul *Bibliei* (în special cele din *Noul Testament*) nu sînt doar un fenomen literar, ci mijloace esențiale pentru interpretarea evenimentelor ca împliniri ale *Logos*-ului divin și ale voinței lui Dumnezeu. Ele au contribuit la întemeierea și validarea unei noi doctrine, așa cum a fost cazul în primele secole de creștinism, și rolul lor s-a păstrat pînă în ziua de azi. Cînd Ioan Botezătorul spune: „*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii !*" (Anania 2001, *Ioan* 1, 29), identificarea lui Isus cu mielul de sacrificiu din legea mozaică: „*Mielul să vă fie de un an, parte bărbătească și fără meteahnă* […]" (Anania 2001, *Ieșirea* 12, 5) trebuia să fie evidentă pentru oricare dintre evrei și, în același timp, trebuia să evidențieze misiunea lui Isus.

Aluziile contribuie la imaginea de corpus unitar a *Bibliei*. Existența și consemnarea lor stau la baza exegezei biblice primitive, fiind o modalitate de punere în acord a *Vechiului Testament* cu *Noul Testament*. De aici decurge, cel puțin în principiu, păstrarea lor ca atare în versiunile succesive ale *Bibliei*, mai întîi în limbile sacre (greacă, latină, slavonă), apoi în cele vernaculare.

În corpul *Bibliei* există trimiteri directe, ca de pildă precepte din *Vechiul Testament*, reluate în discursul apostolilor pentru justificarea unor acțiuni ale acestora (*Fapte* 23, 5 cu referire la *Ieșirea* 22, 28)[3], precum și aluzii propriu-zise, prin care se face o trimitere indirectă la un eveniment, la o persoană sau la un loc, a căror natură sau relevanță nu este explicată de emițător[4]. Este cazul aluziei pe care o face apostolul Pavel, în *Galateni* 1, 15, la nașterea profetului Ieremia[5].

Exemplele asupra cărora ne-am oprit în studiul de față au în comun, din punct de vedere lingvistic, faptul că, în originalul după care se face traducerea în limba română, *Noul Testament* folosește aceeași expresie ca cea din *Vechiul Testament*. Dacă traducătorii și revizorii cărților sacre din epoca veche erau îndatorați mai mult textului din limba-sursă decît mijloacelor de expresie uzuale în limba-țintă (și avem motive să credem că așa era[6]), cel puțin teoretic identitatea formală dintre

[3] Vezi *infra*, exemplul 2.1.

[4] Vezi Chris Baldick, *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press, 2008, p. 9: „[An allusion is] an indirect or passing reference to some event, person, place, or artistic work, the nature and relevance of which is not explained by the writer but relies on the reader's familiarity with what is thus mentioned.".

[5] Vezi *infra*, exemplul 2.4.

[6] Vezi Gheorghe Chivu, *De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris*, în „Text și discurs religios", II (2010), p. 41: „Instituită drept canon stilistic, această cerință [respectarea literei originalului n.n.] a fost ilustrată cu precădere în epoca de început a scrisului în

cele două segmente ale *Bibliei*, în locurile vizate, ar fi trebuit să se păstreze, înlesnindu-se, în felul acesta, perceperea aluziei. Cu toate acestea, unele exemple ne contrazic.

Fie că traducătorii și, uneori, revizorii care supervizează textul au înțeles ei înșiși legătura dintre cele două (sau mai multe) pasaje aflate la mare distanță în *Biblie*, fie că nu au sesizat-o, în versiunile integrale ale *Bibliei*, începînd cu secolul al XVII-lea apar inconsecvențe în redarea pasajelor identice din textele originale. În procesul de exegeză biblică pe care îl desfășoară odată cu activitatea de traducători, aceștia își iau libertatea de a inova față de model, de a opta pe terenul limbii-țintă, acolo unde textul de tradus impunea o constrîngere.

Explicația acestui fapt ține de mai mulți factori, care se distribuie și acționează diferit, pentru fiecare situație în parte și de la o versiune la alta, de pildă: originale diferite avute în vedere ca texte-sursă sau ca texte-control pentru traducerea *Vechiului Testament* și, respectiv, a *Noului Testament*, specificul comunității pentru care se face traducerea, identitatea traducătorului sau/și a revizorului (competența lor lingvistică și interpretativă), principiul de transpunere dintr-o limbă în alta (traducere literală sau echivalență dinamică[7]) etc.

Dacă se consideră că „*cea mai bună traducere este cea care răspunde cel mai bine nevoilor publicului țintă și perioadei de timp în care a fost realizată*"[8], înseamnă că traducătorii textelor sacre, fiind obligați să respecte și litera și duhul originalului, se

limba română, atunci cînd traducerea literală a constituit, foarte probabil, și prima modalitate de a distinge exprimarea uzuală, specifică limbii vorbite, de aceea care va caracteriza în foarte scurt timp utilizarea elevată a românei, destinată unui scop cultural."; vezi și Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2005, p. 17: „De altfel, ar fi eronat să se considere că traducerea literală era o cale de a duce la capăt o corvoadă. Traducerea literală este rezultatul unei concepții prin care se încerca redarea fidelă a conținutului pe calea prezervării formei. […] Abia treptat apar forme care atestă că traducătorii și revizorii înțeleg pe deplin că nu este suficient să se producă echivalarea termenilor pentru a se găsi sau a ieși la iveală conceptele.".

[7] Vezi principiul echivalenței dinamice (*dynamic equivalence* sau *functional equivalence* „echivalență dinamică", cum o va numi ulterior) în traducerea *Bibliei*, la Eugene Nida, *Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill, 1964, p. 160: „In such a translation one is not so concerned with matching the receptor-language message with the source-language message, but with the dynamic relationship, that the relationship between receptor and message should be substantially the same as that which existed between the original receptors and the message. A translation of dynamic equivalence aims at complete naturalness of expression, and tries to relate the receptor to modes of behavior relevant within the context of his own culture; it does not insist that he understand the cultural patterns of the source-language context in order to comprehend the message.".

[8] Judith Moise, *Traducerea și lexicul fără echivalent Român-Englez*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2006, p. 25.

aflau într-o situație cu totul ingrată. Traducînd noțiuni și concepte care aparțineau unor spații, epoci și tradiții culturale complet diferite, ei se confruntau atît cu problema găsirii corespondențelor perfecte, cît și cu cea a identificării echivalențelor corecte în limba țintă. Fără să aibă cunoștințe moderne de traductologie, autorii traducerilor biblice recurg la diferite tipuri de echivalențe cunoscute astăzi: exacte, inexacte, parțiale, cu termeni multipli, non-echivalențe. Toate acestea pot fi considerate însă și ca inovații la care apelau dat fiind caracterul constrîngător al genului de text și al scopului pentru care acesta era tradus. Vorbind despre „*acțiunea tiranică a necesității de a găsi, cu orice preț, «echivalențe»*", G. I. Tohăneanu arăta că tocmai de aici reiese „*tentația «inovațiilor» lexicale sau frazeologice, pe care traducătorii o resimt mai vajnic decît oricare din confrații lor*"[9]. Deși, teoretic, în cazul aluziilor biblice, inovațiile nu se justifică, din cauza necesității simetriei în traducere, unele opțiuni ale traducătorilor ne dovedesc contrariul. Soluțiile găsite în epoca veche sînt extrem de interesante pentru studiul evoluției limbii literare.

2. În a doua parte a articolului, ne propunem o analiză comparativă a unui număr de patru aluzii biblice[10], cu scopul de a ilustra, cu ajutorul unor exemple concrete, relația dintre pasajele concordante în textul original al *Bibliei* și traducerea lor diferită, aparent fără motiv, în limba țintă.

2.1. *Fapte* 23, 5 vs. *Ieșirea* 22, 27 (28)

Iar Pavel a zis: „Fraților, nu știam că este arhiereu; că scris este: ***Pe mai-marele poporului tău să nu-l vorbești de rău.***" (Anania 2001, *Fapte* 23, 5).

Pe dregători să nu-i defaimi, pe mai-marii poporului tău să nu-i vorbești de rău. (Anania 2001, *Ieșirea* 22, 28).

Pasajul din *NT* este o trimitere precisă la versetul din *VT*, chiar dacă nu reprezintă o citare propriu-zisă. În textul grecesc și în cel latin, construcția *ἄρχοντα τοῦ λαοῦ / principem populi* este perfect simetrică. Cea mai mare parte a traducerilor românești au păstrat această concordanță, folosind fie aceeași construcție (*mai-marele norodului* sau *mai-marele/-ii poporului*), fie structuri aflate într-o relație de parasinonimie (*mai-marele poporului / căpetenia poporului*). Este cunoscut faptul că primul sens al verbului *ἄρχω* este de 'a merge primul, a porni la

[9] G. I. Tohăneanu, *Cuvânt înainte* la Camelia Petrescu, *Traducerea – între teorie și realizare poetică*, Timișoara, Editura Excelsior, 2000, p. 9.

[10] Numărul mare de aluzii biblice și varietatea problemelor puse de traducerea lor necesită un studiu mai aprofundat, care este în pregătire.

drum', de unde derivă sensul de 'a comanda, a fi șeful'[11]. Traducerile românești care urmează originalul grecesc respectă această semnificație, în timp ce traducerile după *Vulgata* (B 1760) folosesc termenul de *căpetenie*, derivat de la *cap* (< lat. *caput*), care poate fi pus în relație cu termenul din latina tîrzie *capitaneus* 'care se află în frunte; general'[12].

O situație diferită prezintă B 1688, unde traducătorul folosește construcția *boiariul norodului*, frecventă în *VT* (și o dată în *NT*, *Fapte* 4, 8: *boiari ai norodului*), pentru a traduce *ἄρχοντα τοῦ λαοῦ*, în timp ce sintagma *căpeteniile poporului* redă structura grecească *ἀρχηγούς [τοῦ] λαοῦ* [13].

Cu toate acestea, în *NT* (*Fapte* 23, 5), în locul în care ar fi trebuit să apară o construcție similară celei din *VT*, este folosit un termen neașteptat: *biruitoriul*, în sintagma *biruitoriul nărodului*. Este singura ocurență a cuvîntului în acest context semantic. Precizăm că în același loc, în NT 1648 apare *mai marelui oamenilor*. În studiul lexicului din B 1688 (BB I/LXXXIX), Vasile Arvinte[14] înregistrează termenul *biruitoriul* din sintagma discutată, dîndu-i sensul 'mai-marele', 'stăpînitorul'. Credem că, în cazul sintagmei *biruitoriul nărodului* (*Fapte* 23, 5), nu este vorba atît de o inovație a traducătorului, cît, mai curînd, de o greșeală de lectură apărută la un moment dat, în procesul diortosirii textului. Revizorul *NT* a ignorat soluția de echivalare din NT 1648, uitîndu-se la textul grecesc[15]; este posibil chiar să fi fost conștient de conexiunea dintre cele două versete din *NT* și *VT* și tocmai de aceea să fi revenit la traducerea direct după greacă, însă rezultatul final, independent de voința sa, îngreunează, dacă nu zădărnicește, perceperea aluziei apostolului Pavel.

> *Și zise Pavel: „N-am știut fraților, că iaste arhiereu, pentru că scrisu e: Pre* ***biruitoriul nărodului*** *tău să nu-l grăiești de rău !"* (B 1688, *Fapte* 23, 5).
>
> *Dumnezeii să nu-i grăiești de rău și pre* ***boiariul norodului*** *tău să nu-l vorbești de rău.* (B 1688, *Ieșirea* 22, 28).

[11] Semnalăm faptul că derivatul postverbal *ἄρχων, -οντος* avea un sens specializat și desemna deja în epoca precreștină „unul din cei nouă magistrați atenieni principali".

[12] Nu poate fi stabilită nici o legătură etimologică între *princeps* (termenul folosit în *Vulgata*) și *caput*, în ciuda formei omonime *-ceps*: *princeps* (*primus*, *capio*) vs. *praeceps* (*prae*, *caput*).

[13] Cuvîntul grecesc *ἀρχηγός*, *-ου* desemnează nu numai „cauza primară, principiul", ci și „șeful, regele" sau, mai exact, „conducătorul militar".

[14] În *Normele limbii literare în* Biblia *de la București (1688)*, în *Biblia 1688*, I, Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Iași, Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza», 2001, p. LXXXIX.

[15] Vezi Alexandru Gafton, *După Luther...*, p. 42 și idem, *Biblia de la 1688. Aspecte ale traducerii*, în „*Text și discurs religios*", II (2010), p. 51. (Vezi și prezentul volum, p. 75 – n.ed.).

Și au zis Pavel: „N-am știut fraților că easte arhiereu, că scris easte: «Pre ***mai-marele norodului*** *tău să nu-l grăiești de rău !»”.* (B 1795, *Fapte* 23, 5).

Pre dumnezei să nu-i vorbești de rău și pre ***mai-marele norodului*** *tău să nu-l grăiești de rău.* (B 1795, *Ieșirea* 22, 28).

Pe ***mai-marele poporului*** *tău să nu-l vorbești de rău.* (B 1997, *Fapte* 23, 5).

Pe ***judecători*** *să nu-i grăiești de rău și pe* ***căpetenia poporului*** *tău să nu o hulești.* (B 1997, *Ieșirea* 22, 28).

*Dixit autem Paulus: „Nesciebam, fratres, quia princeps est sacerdotum; scriptum est enim: «****Principem populi*** *tui non maledices»”.* (Vulg., *Fapte* 23, 5).

Diis non detrahes, et ***principi populi*** *tui non maledices.* (Vulg., *Ieșirea* 22, 28).

ἄρχοντα τοῦ λαοῦ (N-A 1994, *Fapte* 23, 5).

θεοὺς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντα τοῦ λαοῦ (Frankf. 1597, *Ieșirea* 22, 28).

Și zise Pavel: N-am știut fraților că iaste popa cel mai mare, că e scris, ***mai marelui oamenilor*** *rău să nu-i grăiești.* (NT 1648, *Fapte* 23, 5).

Dumnezeii nu-i vei huli, și pre ***căpeteniia norodului*** *tău nu o vei blăstăma.* (B 1760, *Ieșirea* 22, 28).

2.2. *Fapte* 28, 27 vs. *Isaia* 6, 10

Că ***inima*** *acestuia popor* ***s-a împietri*** *și urechile lor greu aud și ochii lor s-au închis […]* (Anania 2001, *Fapte* 28, 27).

Că ***inima*** *acestui popor* ***s-a împietrit****, urechile lor greu aud și ochii lor s-au închis […]* (Anania 2001, *Isaia* 6, 10).

Versetul din *NT* este o trimitere directă, un citat din *Isaia* 6, 10, introdus explicit prin cuvintele lui Pavel: „*Bine a grăit Duhul Sfînt către părinții noștri prin Isaia profetul cînd a zis*: […] (*Fapte* 28, 25). Din citatul amplu, care cuprinde trei versete, ne oprim doar asupra traducerilor sintagmei *ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία*, care apare cu aceeași formă în textul grecesc al *NT* și *VT*. Traducerile românești respectă această simetrie, chiar dacă soluțiile propuse de traducători diferă de la unul la altul: *a se îngroșa* (B 1795), *a se învîrtoșa* (B 1997) și chiar *a se împietri* (Anania 2001), în funcție de corpusul idiomatic actual al limbii române, conform unui principiu de traducere care corespunde echivalenței funcționale.

B 1688 nu păstrează simetria, dar folosește doi termeni apropiați din punctul de vedere al formei, aflați în relație de sinonimie contextuală (de altfel, întregul citat din Pavel prezintă diferențe față de pasajul din *VT*): *s-au îngroșat inema norodului* (*NT*)[16] vs. *s-au îngrășat inema nărodului* (*VT*). Sensul concret al verbului grecesc *παχύνω* este 'a face gros, greu, a îndesa', dar dicționarul atestă pentru *Isaia* 6, 10 sensul figurat 'a face greu, a lipsi de vivacitate, a năuci (la pasiv)'. Un sens tîrziu, creștin, este și 'a deveni ferm, tare'.

B 1760 propune o traducere cu totul diferită: ***orbește*** *inima norodului* (*Isaia* 6, 10), sub presiunea originalului latin: ***excaeca*** *cor populi huius*, care este o interpretare. Ea se opune și pasajului din *Fapte* 28, 27, unde versiunea latină notează: ***incrassatum*** *est enim cor populi huius.*

Pentru că s-au ***îngroșat*** *inema nărodului acestuia și cu urechile cu greu au auzit.* (B 1688, *Fapte* 28, 27).

Pentru că s-au ***îngrășat*** *inema nărodului acestuia și cu urechile lor greu au auzit […]* (B 1688, *Isaia* 6, 10).

Că s-au ***îngroșeat*** *inima norodului acestuia, și cu urechile sale greu au auzit […]* (B 1795, *Fapte* 28, 27).

Și s-au ***îngroșat*** *inima norodului acestuia și cu urechile greu au auzit […]* (B 1795, *Isaia* 6, 10).

Că ***s-a învîrtoșat inima*** *poporului acestuia și cu urechile sale greu a auzit […]* (B 1997, *Fapte* 28, 27).

Căci inima acestui popor ***s-a învîrtoșat*** *și cu urechile greu au auzit […]* (B 1997, *Isaia* 6, 10).

Incrassatum *est enim cor populi huius, et auribus graviter audierunt […]* (Vulg., *Fapte* 28, 27).

Excaeca *cor populi huius, et aures eius aggrava […]* (Vulg., *Isaia* 6, 10).

ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία (N-A, *Fapte* 28, 27).

ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία (Frankf. 1597, *Isaia* 6, 10).

Că s-au ***îngrășat*** *inimile oamenilor acestora și cu urechile greu auziră […]* (NT 1648, *Fapte* 28, 27).

[16] Cf. NT 1648: „*s-au îngrășat inimile oamenilor*".

Orbește *inima norodului acestuia și urechile lui le îngreoiază […]* (B 1760, *Isaia* 6, 10).

2.3. *I Petru* 1, 13 vs. *Ieșirea* 12, 11

De aceea, încingeți-vă ***coapsele cugetului****, fiți treji […]* (Anania 2001, *I Petru* 1, 13).

Și iată cum să fiți când îl mîncați: cu ***coapsele-ncinse****, cu sandalele-n picioare […]* (Anania 2001, *Ieșirea* 12, 11).

La *I Petru* 1, 13, construcția metaforică *ὀσφύας τῆς διανοίας* din textul grecesc evocă o expresie cu înțeles concret din *Ieșirea* 12, 11, unde *αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιζωσμέναι* este, de fapt, traducerea unei expresii ebraice foarte frecventă în religia mozaică, din moment ce aparține unui text ce se recită în fiecare an, la Sărbătoarea azimelor (în amintirea ieșirii din Egipt – *Exodul* 12, 3-30, *Levitic* 23, 6, *Deuteronom* 16, 1-8). Caracterul idiomatic al construcției ebraice impune o simetrie perfectă între cele două versete din *VT* și din *NT*, cu toate că o expresie ca cea din *I Petru* 1, 13 trebuie să fi părut nefirească unui ascultător care nu aparținea comunității evreiești.

Textul latin nu păstrează legătura formală dintre cele două pasaje. În *VT*, cuvîntul central este *renes* 'rinichi, șold, șale' (din *renes vestros accingetis*), pe cînd în *NT* este preferat termenul *lumbos* (în *lumbos mentis*) 'rinichi, șold, organe genitale'). În latina creștină există o opoziție simbolică între *renes, -um* ca sediu al vieții afective și *lumbus, -i* văzut ca sediu al concupiscenței și al puterii generatoare[17]. Traducătorul latin a reinterpretat o expresie fixă, care era o expresie idiomatică, drept o îmbinare liberă de cuvinte, folosind un sinonim pentru înțelegerea textului, dar sacrificînd simetria acestuia.

În traducerile românești integrale din secolele XVII-XVIII, perceperea aluziei din *I Petru* 1, 13 la *Ieșirea* 12, 11 este înlesnită de folosirea aceleiași expresii: *încingînd* ***mijlocile*** *cugetului* vs. ***mijlocile*** *voastre încinse* (B 1688); *încingînd* ***mijloacele*** *cugetului* vs. ***mijloacele*** *voastre fiind încinse* (B 1795). Traducătorii români au ales o expresie mai generală, singura care putea fi reținută în acest context.

Pe de altă parte, versiunile moderne ale *Bibliei* propun alte soluții de traducere: Anania 2001 redă segmentul din *VT* prin *coapsele-ncinse* și, în consecință, păstrînd simetria, construiește în *NT* expresia *coapsele cugetului*.

[17] Vezi Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, 1993 s.v. *lumbus* și *renes*.

Același termen este folosit și în B 1997, dar numai în *VT*: *să aveți* ***coapsele încinse***; probabil că termenul a părut prea concret pentru contextul din *NT*, astfel încît în *I Petru* 1, 13 traducătorul a preferat construcția mai generală *mijloacele cugetului*.

„*A încinge mijloacele cugetului*" nu este o expresie ușor de înțeles în afara legăturii cu fragmentul narativ din *VT*. Eugene Nida, adept al principiului echivalenței dinamice în traducere, consideră că expresia amplă folosită de Pavel este una „*exocentrică din punct de vedere semantic*" (*semantically exocentric*), fără sens și înșelătoare dacă se traduce literal (*meaningless or misleading if translated literally*)[18]. Totuși, în acest caz, traducerea literală este singura care păstrează aluzia intenționată a lui Petru la momentul istoric al ieșirii din Egipt și singura care dă o dimensiune transtextuală mesajului din *I Petru* 1, 13.

Pentru aceaia, încingînd ***mijlocile cugetului vostru****, trezvindu-vă desăvîrșit, nădăjduiți […]* (B 1688, *I Petru* 1, 13).

Și așa veț mînca pre dînsul: ***mijlocile voastre*** *încinse și cizmele voastre în picioarele voastre […]* (B 1688, *Ieșirea* 12, 11).

Pentru aceaia, încingând ***mijloacele cugetului vostru****, trezindu-vă, desăvârșit să nădăjduiți […]* (B 1795, *I Petru* 1, 13).

Și așea să-l mâncați pre el: ***mijloacele voastre*** *fiind încinse, și încălțămintele voastre în picioarele voastre […]* (B 1795, *Ieșirea* 12, 11).

Pentru aceea, încingînd ***mijloacele cugetului vostru****, trezindu-vă, nădujduiți desăvîrșit […]* (B 1997, *I Petru* 1, 13).

Să-l mîncați însă așa: să aveți ***coapsele încinse****, încălțămintea în picioare […]* (B 1997, *Ieșirea* 12, 11).

Propter quod succinti ***lumbos mentis vestrae****, sobrii perfecte sperate in eam […]* (Vulg., *I Petru* 1, 13).

Sic autem comedetis illum: ***Renes*** *vestros* ***accingetis****, et calceamenta habebitis in pedibus […]*(Vulg., *Ieșirea* 12, 11).

ὀσφύας τῆς διανοίας (N-A 1994, *I Petru* 1, 13).

αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιζωσμέναι (Frankf. 1597, *Ieșirea* 12, 11).

[18] Eugene Nida, *Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill, 1964, p. 170.

Pentr-aceaia încingeţi ***mijloacele înţelepciunii*** *voastre […]* (NT 1648, *I Petru* 1, 13).

Şi aşea îl veţ mânca: ***mijloacele voastre*** *veţ încinge şi încălţăminte veţi avea în picioare […]* (B 1760, *Ieşirea* 12, 11).

2.4. *Galateni* 1, 15 vs. *Ieremia* 1, 5; *Isaia* 49, 1

Dar când a binevoit Dumnezeu, cel ce m-a ales încă din ***pântecele*** *maicii mele […]* (Anania 2001, *Galateni* 1, 15).

De când încă nu te plăsmuiai în ***pântece*** *te ştiu şi mai înainte de a fi ieşit din* ***pântece*** *te-am sfinţit, profet peste neamuri te-am rânduit.* (Anania 2001, *Ieremia* 1, 5).

După multă vreme se va petrece zice Domnul. Din ***pântecele*** *maicii mele mi-a numit el numele.* (Anania 2001, *Isaia* 49, 1).

Cînd apostolul Pavel se prezintă pe sine ca fiind ales „*din* ***pîntecele*** *mamei*" (*ἐκ κοιλίας μητρός*), expresia folosită îi aminteşte receptorului de afirmaţiile profeţilor Ieremia şi Isaia, din legea veche. Este exemplul perfect, care nu pune nici o problemă în ce priveşte principiul păstrării aluziei. Toate versiunile româneşti au tradus pasajul păstrînd expresia *din pîntece*. Acest fapt este cu atît mai remarcabil cu cît în B 1760 (*Isaia* 49, 1) cei doi termeni latini diferiţi: *ab utero* şi *de ventre*, sînt traduşi prin aceeaşi expresie: *din pîntece*.

De asemenea, remarcăm traducerea fidelă a textului din *Ieremia* 1, 5 în versiunile româneşti vechi: B 1688, B 1760, B 1795, unde cuplurile *ἐν κοιλίᾳ – ἐκ μήτρας* şi *in utero – de vulva* sînt redate prin sinonimele în opoziţie contextuală: *în pîntece – din zgău*. Pentru traducerile care urmează modelul grecesc, interpretarea utilizării celor două cuvinte ca simplă opţiune stilistică pentru evitarea redundanţei este justificată: pe de o parte, termenul grecesc *μήτρα, ας* are un sens mai larg, de 'matrice, pîntece, sîn al mamei', suprapus parţial peste *κοιλία, ας*; pe de altă parte, vechiul termen românesc *zgău* are şi[19] sensul de 'pîntece'. În schimb, versiunile care s-au realizat după un original latin ar fi putut reda, prin folosirea celor doi termeni, o viziune concretă, ce coincide cu cea din textul-sursă: *vulva* se opune lui *utero*, avînd un sens pe care *μήτρα, ας*, corespondentul său din versiunea greacă, nu îl are.

Versiunile moderne (B 1997, Anania 2001) renunţă la cuvîntul arhaic *zgău*, fără a avea „îndrăzneala" de a aduce unu echivalent neologic, care să acopere sensul concret şi aparte cerut de cel puţin una din versiunile primare ale *Bibliei*.

[19] Vezi Alexandru Gafton, *Evoluţia limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea*, Iaşi, Editura Universităţii ĩ Alexandru Ioan Cuzaõ, 2001, p. 259.

Iar cînd binevru Dumnezău, cela ce m-au ales den ***pîntecele*** *maicii meale […]* (B 1688, *Galateni* 1, 15).

Mai nainte de a te frămînta în ***pîntece*** *te știu pre tine; și mai nainte de a ieși tu den* ***zgău****, te-am sfințit, proroc spre limbi te-am pus.* (B 1688, *Ieremia* 1, 5).

Den ***pîntecele*** *maicii meale au chemat numele mieu.* (B 1688, *Isaia* 49, 1).

Iară când bine au voit Dumnezeu, Cel ce m-au ales din ***pântecele*** *maicii meale […]* (B 1795, *Galateni* 1, 15).

Mai înainte de a te plămădi tu în ***pântece*** *te știu și mai înainte de ce ai ieșit tu din* ***zgău*** *te-am sfințit, proroc spre neamuri te-am pus.* (B 1795, *Ieremia* 1, 5).

După multă vreame va sta, zice Domnul. Din ***pântecele*** *maicii meale au numit numele mieu.* (B 1795, *Isaia* 49, 1).

Mai nainte de a te închipui în ***pântece****, te-am cunoscut. Și mai nainte de ce-ai ieșit din* ***zgău*** *te-am sfințit și proroc în neamuri te-am dat.* (B 1760, *Ieremia* 1, 5).

Domnul din ***pântece*** *m-au chemat, din* ***pântecele*** *maicii meale ș-au adus aminte de numele mieu.* (B 1760, *Isaia* 49, 1).

Dar cînd a binevoit Dumnezeu care m-a ales din ***pîntecele*** *mamei mele […]* (B 1997, *Galateni* 1, 15).

Înainte de a te fi zămislit ***în pîntece*** *te-am cunoscut și înainte de a ieși din* ***pîntece*** *te-am sfințit.* (B 1997, *Ieremia* 1, 5).

Domnul M-a chemat de la nașterea Mea, din ***pîntecele*** *maicii Mele Mi-a spus pe nume.* (B 1997, *Isaia* 49, 1).

Cum autem placuit Deo, qui me segregavit ***de utero*** *matris meae […]* (Vulg., *Galateni* 1, 15).

Priusquam te formarem ***in utero****, novi te: et antequam exires* ***de vulva****, sanctificavi te.* (Vulg., *Ieremia* 1, 5).

Dominus ***ab utero*** *vocavit me,* ***de ventre*** *matris meae recordatus est nominis mei.* (Vulg., *Isaia* 49, 1).

ἐκ κοιλίας μητρός (N-A 1994, *Galateni* 1, 15).

πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας (Frankf. 1597, *Ieremia* 1, 5).

ἐκ κοιλίας μητρός ἐκάλεσεν (Frankf. 1597, *Isaia* 49, 1).

Iară când plăcu lui Dumnezău, cel ce mă alease den ***pîntecele*** *maicii meale […]* (NT 1648, *Galateni* 1, 15).

3. În articolul de față, am prezentat trei modalități care stau la baza construirii intertextualității biblice privind relația dintre *NT* și *VT*:

a. reluarea, sub formă de citat, a unui fragment veterotestamentar, cu indicarea sursei;

b. trimiterea directă la un pasaj din VT, dar fără precizarea explicită a locului în care se află în text;

c. aluzia (trimiterea indirectă) la evenimente și la precepte din *Legea Veche*.

În activitatea de traducere a unui text amplu și variat precum *Biblia*, primii autori ai versiunilor integrale ale *Sfintelor scripturi* în română nu erau probabil conștienți de paralelele și de corespondențele pe care trebuia să le mențină între NT și VT, cu atît mai mult cu cît unii dintre ei nu erau teologi. Prin opțiunile lor, ei contribuiau la formarea unei limbi literare. Cu toate acestea, textul sacru le impunea o seamă de constrîngeri privitoare la dubla fidelitate: față de originale și, în interiorul textului, între pasajele corespondente dintre *NT* și *VT*.

Exemplele pe care le-am analizat demonstrează existența unor grade diferite de îndepărtare între exprimarea din *NT* și cea din *VT*. Acestea încep cu punerea în evidență a conexiunilor și pot merge pînă la opțiuni de traducere care nu respectă simetria cu textul original.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 3/2011, p. 177-188)

Bibliografie

Ediții și sigle

Anania 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptura*, ediție jubiliară a Sfîntului Sinod (…), redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

B 1648 = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, Episcopul Alba Iuliei, Editura Episcopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, 1988.

B 1688 = *Biblia* 1688, vol. I (2001), vol. II (2002), Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza".

B 1760 = *Biblia Vulgata*, Blaj, 1760-1761, cuvînt înainte de Eugen Simion, București, Editura Academiei Române, 2005.

B 1795 = *Biblia de la Blaj*, 1795, ediție jubiliară, cu binecuvîntarea Î. P. S. Lucian Mureșan mitropolitul Bisericii Române Unite, Roma, 2000.

B 1997 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Frankf. 1597 = *Τῆς θείας Γραφῆς Παλαίας Δηλαδὴ καὶ Νέας Διαθήκης ἁπάντα – Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustra*, Frankofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1587.

N-A 1994 = NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Sept. = *Septuaginta* id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Vulg. = *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita…, Ratisbonae et Romae Sumptibus et Typis Friderici Pustet*, 1922.

NT = Noul Testament.

VT = Vechiul Testament.

Studii

Vasile Arvinte, *Normele limbii literare în* Biblia *de la București (1688)*, în *Biblia 1688*, I, Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Iași, Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza», 2001, p. I-CLXXXVIII.

A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Librairie Hachette, [1950].

Chris Baldick, *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press, 2008.

Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, 1993.

Gheorghe Chivu, *De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris*, în „Text și discurs religios", II (2010), p. 41-48.

Felicia Dumas, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși: român-francez*, Iași, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Editura Doxologia, 2010.

Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1967.

Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2005.

Alexandru Gafton, „*Biblia de la 1688. Aspecte ale traducerii*", în vol. „Text și discurs religios", II (2010), p. 49-72. Textul este publicat și în volumul de față – n.ed.

Hugh C. Holman, *A Handbook to Literature* (4th edition), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980.

Judith Moise, *Traducerea și lexicul fără echivalent Român-Englez*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2006.

Eugene Nida, *Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill, 1964.

G.I. Tohăneanu, *Cuvânt înainte* la Camelia Petrescu, *Traducerea – între teorie și realizare poetică*, Timișoara, Editura Excelsior, 2000.

Lecțiuni controversate în Sfînta Scriptură

Dionisie Constantin PÎRVULOIU

I. Creștinismul, religie a cărții ?

Asemenea mozaismului, creștinismul este considerat deseori ca „religie a cărții". Sintagma poate fi adevărată cel mult în cazul ramurii protestante, pentru care principiul fundamental și diriguitor este *sola Scriptura.* Însă, propovăduirea creștină dintotdeauna a fost una orală[1]. *Evangheliile* și *Epistolele* neotestamentare nu au avut, în primele veacuri creștine, nici pe departe rolul jucat astăzi în viața și misiunea creștină. Prima Evanghelie este scrisă, conform tradiției, aproximativ la zece ani după Jertfa Mîntuitorului Iisus Hristos[2], iar canonul Noului Testament (cele 27 de cărți pe care le cunoaștem astăzi) este definitivat și aprobat de Biserică în anul 276 p. Chr. prin Sinodul din Laodiceea[3].

Sînt extrem de puține cazurile cunoscute de convertire prin lectura *Scripturii*[4], iar accesul la cărțile sfinte a fost întotdeauna practic imposibil pentru majoritatea

---

[1] Cf. Romani 10:17: „*Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos*".

[2] Critica filologică biblică protestantă consideră acest interval mult mai îndelungat de pînă la jumătate de veac. Ultimele cercetări privind filologia biblică și istoria creștinismului timpuriu susțin că prima evanghelie este cea după Marcu și ar fi fost alcătuită după anul 70 p. Chr.

[3] În cazul iudaismului canonul scripturistic se definitivează mult mai tîrziu, în comparație cu creștinismul, la conciliul de la Iamnia (90 p. Chr.)

[4] De exemplu, apologetul grec Athenagoras Atenianul, v. John G. Cook, *The protreptic power of early christian language: from John to Augustine,* în „Vigiliae Christianae", 48 (1994), p.122. De altfel reticența păgînilor chiar și la simpla lectură a Scripturii este surprinsă de Fer. Augustin și Tertulian: „*Și astfel, am hotărît să-mi îndrept sufletul spre Sfintele Scripturi, ca să văd în ce fel erau ele. Și iată că văd un lucru nedezvăluit celor mîndri și nici revelat copiilor, dar smerit la mers, semeț la sosire și învăluit în taine; și eu nu eram în așa fel pregătit încît să pot să pătrund în acesta, ori să-mi aplec grumazul pe potriva pasului său. Căci pe atunci nu am simțit așa cum vorbesc acum, cînd mi-am îndreptat atenția la acea Scriptură, ci mi s-a părut nedemnă, și n-ar fi potrivit s-o compar cu prestanța strălucitoare a lui Tullius. Deoarece orgoliul meu făcea nazuri la simplitatea ei, iar ascuțișul minții mele nu pătrundea înlăuntrul ei. Căci ea era una care creștea o dată cu copiii. De aceea eu refuzam să fiu copil și, așa umflat de îngîmfare, mi se părea că sînt plin de măreție.*". (Augustin, *Confessiones,* III, 5, 9, Traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Humanitas, 1998, p.139); „*Atît de mult lipsește ca oamenii să admită scrierile noastre la care nimeni nu vine dacă nu este creștin.*". (Tertulian, *De testimonio animae.* I).

credincioşilor, în Occident fiind chiar adeseori interzis, pînă la Reformă. În sfîrşit, *Scriptura* însăşi, deşi inspirată, nu este altceva decît o lucrare de circumstanţă, cărţile ei fiind elaborate pe o lungă perioadă de timp, acestea necuprinzînd întreaga doctrină şi morală creştină. Fiecare carte neotestamentară[5] a fost scrisă pentru a răspunde unei probleme stringente, deşi, graţie inspiraţiei divine, îşi păstrează o valabilitate generală şi constantă.

Mai mult, se ignoră mereu că *Noul Testament*[6] este transcrierea unei mici părţi a doctrinei, moralei, propovăduirii creştine şi este insuficient pentru mîntuire, trebuind completat cu Sfînta Tradiţie[7], de altfel Scriptura însăşi reprezintă consemnarea în scris a unei părţi a Sfintei Tradiţii.

Astfel, în istoria culturii europene s-a perpetuat butada „*creştinii şi evreii, popoare ale cărţii.*". Sursa istorică a acestei sintagme tendenţioase se află în cartea sacră a islamului, *Coranul.* Aşadar este o afirmaţie tardivă (ne aflăm în veacul al VII-lea p. Chr.) şi, mai ales, una venită din partea unei noi religii edificată pe o sinteză remarcabilă a mai multor elemente eterogene, între care cele creştine şi iudaice au avut un rol important. În plus, se impune a fi precizat că această aserţiune este subiectivă şi falsă, fiind binecunoscută imaginea deformată a creştinismului şi iudaismului în *Coran,* imagine justificată de necesităţi polemice.

În cazul iudaismului, această afirmaţie este valabilă doar pentru iudaismul din diaspora[8], şi, în special pentru cel din perioada greco-romană, deoarece, după distrugerea celui de-al treilea Templu de către romani în 70 p. Chr., de această dată, evreii de pretutindeni vor fi lipsiţi de posibilitatea practicării cultului liturgic tradiţional.

Procesul absolutizării cuvîntului scris începuse în iudaism încă din perioada imediat posterioară revenirii din exilul babilonic. Încetarea profetismului şi înlocuirea sa cu supremaţia cuvîntului scris a fost pusă de creştini pe seama corupţiei morale şi religioase a poporului ales care a generat pedeapsa înlăturării duhului profetic, iar de către rabini pe seama proniei tainice a lui Dumnezeu, care a înlocuit acum treptat Templul de piatră cu un „templu portabil" - Thora, pregătind iudaismul pentru supravieţuire în veacurile de peregrinare şi exil care vor urma. Conform doctrinei creştine, după revenirea din exilul babilonian, mai precis odată

[5] În plus, cel puţin o Epistolă a Noului Testament s-a pierdut, iar asupra altor cărţi există dubii asupra autenticităţii.

[6] Ca şi Vechiul Testament, în cazul iudaismului, unde tradiţia orală este extrem de dezvoltată (consemnată în scris în ceea ce va alcătui *Talmudul*).

[7] Aceste aspecte trebuie luate în consideraţie pentru sublinierea caracterului oral, popular al limbii κοινη, neotestamentare.

[8] Care, lipsit de un Templu, era nevoit să-şi centreze cultul liturgic pe Scriptură.

cu moartea lui Zaharia și Maleahi are loc încetarea prezenței Duhului Sfînt în cadrul religiei iudaice.

Rabinii au susținut această motivație a restrîngerii profetismului ca urmare a pedagogiei divine pentru a proteja comunitatea de cei care pretindeau o legătură mai directă cu Dumnezeu. Singura relație legitimă cu Iahve era, în concepția rabinilor, cea prin intermediul Thorei,[9] singura relație inatacabilă și cea mai sigură și lipsită de controverse. Libertatea de gîndire specifică profetismului se estompează fiind înlocuită de neînduplecarea literei care ucide, spiritul care dă viață (II Corinteni 3:6) fiind exilat. Împotriva acestui literalism care degenera adesea în formalism se va ridica creștinismul. „Spiritul" va fi însă recuperat de iudaismul medieval și modern.

În aceeași ordine de idei și în cazul creștinismului afirmația coranică are în vedere un creștinism de secol VII, epocă în care Scriptura pătrunsese profund în toate sectoarele vieții creștine.

Astfel, perspectiva modernă asupra Scripturii ca autoritate supremă pentru creștin aparține unei viziuni reducționiste, simplificatoare, specifică unor secte și erezii de-a lungul istoriei creștinismului și, mai ales curentelor și mișcărilor protestante. Această perspectivă s-a impus cu precădere în secolul precedent, cînd, sub impactul global al mass-media, această viziune s-a răspîndit în întreaga lume, lumea anglo-saxonă fiind un fief important al protestantismului. Rolul de normă ultimă (*sola Scriptura*) atribuit Scripturii de către protestantism explică și amploarea remarcabilă a studiilor biblice, studii care sînt însă întemeiate pe analiză rațională[10], dacă nu raționalistă.

Biserica Ortodoxă[11] nu a absolutizat niciodată Scriptura. La fel ca alți Sfinți Părinți, Sfîntul Ioan Gură de Aur, în *Comentariul Evangheliei de la Matei*[12],

[9] Frederick E. Greenspalm, *Why Prophecy Ceased ?,* în *Journal of Biblical Literature,* vol 108, no.1, (spring 1989), p. 49.

[10] Total insuficientă pentru înțelegerea autentică a Scripturii, care nu este un text omenesc, ci cuvinte pline de harul Duhului Sfînt. „Metoda" este viața duhovnicească adevărată și comuniunea cu Cel ce a inspirat aceste cuvinte. Axioma patristică este limpede: înțelegerea Scripturii izvorăște din împlinirea poruncilor Mîntuitorului.

[11] Alături de creștinii romano-catolici.

[12] „*Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viață atît de curată încît harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele noastre. Și după cum Sfintele Scripturi sînt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca și inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul cel Sfînt. Dar pentru că am îndepărtat harul acesta, haide să pornim pe o nouă cale, ca să-l dobîndim iarăși. Prima cale era negreșit mai bună; și Dumnezeu a arătat aceasta și prin spusele Sale, și prin faptele Sale. Dumnezeu n-a vorbit prin scrieri cu Noe, cu Avraam și cu urmașii lui, cu Iov și cu Moise, ci a vorbit cu ei față către față, pentru că a găsit curat sufletul lor. Cînd însă întregul popor a căzut în păcate grele, atunci da, atunci a fost nevoie de scrieri, de table, de însemnarea în scris a tuturor faptelor și cuvintelor lui*

considera Scriptura necesară doar pentru că nu avem viață curată, ceea ce L-ar face pe Duhul Sfînt să ne-o reamintească, chiar dacă sub o altă formă, la fel cum a făcut cu Moise, cu Noe și cu alții. Biserica percepe caracterul simbolic al cărții sfinte. Și este firesc, căci absolutizînd-o, am identifica-o cu Dumnezeu. Așadar, autoritatea Bibliei este ulterioară celei a Bisericii (Stăniloae 2003/I: 49), căci nașterea ei e ulterioară celei a Bisericii.

Aceeași interdependență între Scriptură și Tradiție e susținută de Serghei Bulgakov (1997: 31) cînd afirmă că nu Tradiția verifică Scriptura, ci, dimpotrivă, Scriptura trebuie înțeleasă pe baza Tradiției. Același teolog rus mai afirmă că deși Biblia poartă caracterul unei epoci, în adîncul ei pulsează viața veșnică și că simbol fiind, ea e locul de întîlnire a divinului cu umanul (Bulgakov 1997: 18). Ca atare, se presupune că interpretarea nu este doar a omului și a instrumentelor istorico-filologice ale acestuia, ci presupune iluminarea și tălmăcirea autorului divin. Dumitru Stăniloae consideră că limbajul Bibliei este decriptabil nu la o exegeză științifică sau culturală, ci prin „*credință și insuflarea Sfîntului Duh*" (De Beauregard 1995: 123). Așadar împlinirea poruncilor este cheia unei hermeneutici valide, dacă aceasta atrage harul Sfîntului Duh. Așa se înțelege afirmația lui Hans Urs von Balthasar, conform căruia „*sfinții sînt cel mai bun comentariu al Bibliei*".

Nu pledăm, așadar, pentru o minimalizare ori desconsiderare a Bibliei, ci pentru așezarea ei la locul potrivit în viața și spiritualitatea creștină.

II. Confesiune și versiune. Lecțiuni „confesionale"

În cultura românească, din motive exterioare și interioare Bisericii Ortodoxe, nu dispunem de o versiune biblică necontestată, unanim aprobată și lipsită de controverse[13]. Școala biblică românească, deși cunoscuse un început promițător la

Dumnezeu. Și vei vedea că același lucru s-a petrecut nu numai pe vremea sfinților din Vechiul Testament, ci și pe vremea sfinților din Noul Testament. Dumnezeu n-a dat ceva scris apostolilor, ci în loc de scrieri le-a făgăduit că le va da harul Duhului, zicînd: „***Acela vă va aduce aminte de toate***". *Și ca să cunoști că era mai bună această cale, ascultă ce spune Dumnezeu prin profetul Ieremia*: „***Și voi face cu voi testament nou, dînd legile Mele în mintea lor și le voi scrie pe inimi și toți vor fi învățați de Dumnezeu***". *Pavel, de asemenea, arătînd superioritatea acestei căi, spunea că a primit legea „**nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii**". Cu vremea, însă, oamenii s-au abătut de la drumul cel drept; unii din pricina învățăturilor greșite, iar alții din pricina vieții și a purtărilor lor; de aceea a fost nevoie să fie însemnate iarăși în scris faptele și cuvintele lui Dumnezeu. Gîndește-te cît de rău am ajuns! Noi, care eram datori să viețuim atît de curat, încît să nu mai fi avut nevoie de Sfintele Scripturi, ci în loc de hîrtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta și am ajuns să avem nevoie de scrieri. Și, cu toate acestea, nici de acest de al doilea leac, de Sfintele Scripturi, nu ne-am folosit cum trebuie.*" (Sfîntul Ioan Gură de Aur 1994: 15).

[13] Spre deosebire de alte confesiuni creștine, precum cea romano-catolică și protestantă care au realizat deja versiuni moderne ale Scripturii.

începutul veacului trecut, a înregistrat un declin sever în a doua jumătate a aceluiași veac.

Cu toate acestea, versiuni bine realizate pentru vremurile respective au existat în toate epocile culturii române, începînd cu monumentala Biblie de la 1688, realizată după *Septuaginta.* A urmat *Biblia de la Blaj* din 1795, aparținînd confesiunii greco-catolice, versiune care se folosește tot de *Septuaginta.* Edițiile biblice ortodoxe ulterioare vor avea la bază tot *Biblia lui Șerban*, precum cele din vremea lui Șaguna, ca și cele sinodale din 1914 pînă în zilele noastre.

Modificările operate nu sînt de esență, ci revizuiri parțiale și „diortosiri". Abia Gala Galaction și Vasile Radu vor da două traduceri noi ale întregii Biblii, prima în 1936, după *Septuaginta,* iar a doua în 1938 după *Septuaginta* și textul masoretic[14]. Ultimele ediții sinodale, pe lîngă numeroase greșeli de traducere, perpetuate din versiunile anterioare, reprezintă mai mult un mozaic al textelor originale utilizate, fie textul masoretic, fie *Septuaginta,* în general urmărindu-se criteriul cantității[15]. În concluzie, nu avem încă o versiune oficială unitară a Scripturii. Se impune cu necesitate o nouă traducere a Sfintei Scripturi. Autoritatea acestor versiuni este mare și va fi, cu siguranță, dificilă înlocuirea lor. Aceasta ne amintește de situația primelor tîlcuiri, precare totuși, ale Scripturii în Occidentul primelor veacuri creștine. Autoritatea acestor versiuni a rămas cu toate acestea foarte mare, tentativele de actualizare sau, eventual, de corectare, lovindu-se de o rezistență îndîrjită din partea comunității[16], care va respecta mereu cu adîncă venerație vechile texte biblice, memorîndu-le și integrîndu-le în cult.

Primii traducători ai *Bibliei* în limba latină, ca și cei ai *Septuagintei*, au urmat cu o scrupulozitate rară textul original, mergînd spre o fidelitate servilă originalului (Löfstedt 1959: 89), spre a nu altera în nici un chip puritatea mesajului soteriologic. Efectul a fost o infuzie masivă de elemente grecești și indirect ebraice în latină, dar, totodată, și de elemente ale latinei vulgare, fiindcă aceste versiuni au fost realizate într-o latină aproape identică latinei vorbite de către oameni puțin cultivați, dar bilingvi, asemeni majorității primilor creștini latini. Acești primi traducători au neglijat rigorile stilistice și concepția traducerii libere, literare, dominantă încă de la Cicero, optînd pentru un literalism scrupulos (Mohrmann 1964: 148), centrîndu-și atenția asupra conținutului, nu a formei, fapt ce va atrage scandalizarea literaților păgîni care le vor citi, pentru aceștia din urmă *Scripturile* fiind niște cărți exotice și

[14] Se mai pot aminti și alte versiuni, de mai mică importanță, precum Biblia lui Șaguna, Noul Testament din 1944 al lui Nicodim Munteanu (viitorul patriarh al României), ș.a.

[15] Astfel, de pildă, dacă același eveniment biblic este narat mai pe larg în textul masoretic comparativ cu *Septuaginta*, se preferă textul masoretic.

[16] La jumătatea veacului al XVI-lea în Rusia, simpla actualizare a limbajului învechit din cărțile de cult va fi considerată erezie și va declanșa schisma *rascolnicilor.* Nihil sub sole novum!

barbare, un amalgam straniu de vulgarisme, grecisme, ebraisme vorbind despre fapte îndoielnice pentru conștiința lor raționalistă.

Revenind la Ortodoxia românească, precizăm că proiectele demarate deja în ultimii ani sînt, din nefericire nesatisfăcătoare. *Septuaginta* Înalt Prea Sfințitului Bartolomeu Anania, un eveniment teologico-literar remarcabil, reprezintă totuși, precum mărturisește autorul, numai o diortosire a *Bibliei lui Șerban* și a altor traduceri, urmînd ultimele realizări din tălmăcirile europene mai noi sau mai vechi ale Scripturii. Proiectul *Septuaginta* inițiat de Polirom reprezintă o inițiativă controversată a laicatului și are un colectiv eterogen.

Un aspect reprobabil al multor ediții ale Sfintei Scripturi editate de diversele confesiuni creștine este tendința de confesionalizare, așadar de a traduce tendențios unele pasaje privind puncte doctrinare nodale, controversate și mult disputate în polemicile interconfesionale. În acest domeniu, pînă de curînd, lideri necontestați erau protestanții și neoprotestanții[17].

Din nefericire, astfel de elemente confesionale cu caracter polemic și-au făcut simțită prezența și în teologia ortodoxă română. Astfel, este deja un fapt cunoscut confesionalizarea onomasticii persoanelor veterotestamentare. Conform acestor tendințe numele profetului evreu Habacuc ar fi specific protestant și cel puțin o blasfemie, denumirea corectă fiind cea de Avacum. În realitate, problema nu are nici o legătură cu confesiunea. Numirea corectă a profetului este de Habacuc, Avacum fiind o grecizare[18] a numelui ebraic. La fel și în cazul altor persoane veterotestamentare, Isaia era de fapt Ieșaiahu, Sofonie – Țefania, Ieremia – Irimiahu.

Aceeași problemă se pune și în cazul numelui Mîntuitorului Iisus Hristos, afirmîndu-se deseori că *Isus* ar constitui o hulă împotriva Fiului lui Dumnezeu, numele corect fiind cel cu doi de *i*, *Iisus*. În realitate, ne aflăm din nou în fața unei probleme filologice: *Isus*, utilizat de romano-catolici și protestanți provine din contragerea primelor două litere (mai exact a consonantei *j* și a vocalei *e*) din cuvîntul latinesc *Iesus*.[19] Celălalt, *Iisus*, utilizat de ortodocși, se explică prin influența limbii grecești (predominantă în Răsărit) unde numele Mîntuitorului era Ἰησοῦ, iar sub influența pronunției specifice limbii neogrecești (unde se citea

[17] De exemplu psalmul 96, 7 este redat, nu doar tendențios, ci și eronat astfel „*sînt rușinați toți cei ce slujesc* ***icoanelor*** *și care se fălesc cu idolii: toți dumnezeii se închină înaintea Lui.*”. Aluzia *icoane* este evidentă ca trimitere la creștinii ortodocși care se închină icoanelor. Textul grecesc are însă cuvîntul τοῖς γλυπτοῖ – care înseamnă „lucru sculptat”, nicidecum icoană (ar fi trebuit să avem εἰκων). Aceeași situație în cazul echivalărilor străine de contextul și spiritul Noului Testament a lui πρεσβυτερος -„preot” prin „prezbiter” sau „bătrîn”; ori a lui – ἐπισκοπος- „episcop” prin „supraveghetor”.

[18] Este binecunoscută tendința grecilor de adapta limbii lor numele „barbare.”

[19] În treacăt fie spus și acesta este o grecizare a ebraicului *Iehoșua.*

„Iisus")[20] avem românescul *Iisus*. Filologia nu ar trebui transformată într-un instrument de apologetică sau polemică interconfesională.

În continuare oferim două nefericite exemple de „confesionalizare" a traducerii unor pasaje biblice care privesc puncte nevralgice ale doctrinei creştine şi care au suscitat în cursul veacurilor numeroase mişcări eretice şi schismatice, ca şi diverse controverse şi polemici teologice. Ne vom opri atenţia la ultimele versiuni biblice ale Scripturii sinodale, unde, începînd din a doua jumătate a veacului al XX-lea se perpetuează pînă astăzi două flagrante erori de traducere, motivate confesional: *Matei 1,25* şi *Apocalipsa 20, 4-6*.

Primul *Matei 1, 25* se prezintă astfel în varianta „denaturată": „*Şi fără să fi cunoscut-o*[21] *pe ea Iosif, Maria a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut, Căruia I-a pus numele Iisus*.". Iată şi textul original: „καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν", a cărui traducere corectă este următoarea: „*şi nu a cunoscut-o pînă ce a născut fiu, şi l-a chemat cu numele Iisus*.". Locuţiunea adverbială ἕως οὗ - 'pînă ce, pînă cînd' este cea care suscită unele probleme.

Acest loc scripturistic, alături de altele privind aşa-zişii fraţi ai Domnului[22], a determinat la unele curente protestante apariţia concepţiei eronate conform căreia Maica Domnului ar mai fi avut şi alţi copiii după naşterea lui Iisus Hristos. Pentru a preîntîmpina răstălmăcirea acestui citat şi falsa lui înţelegere, şi pentru a proteja credinţa ortodoxă nefalsificată, s-a decis în cazul acestui verset (de către cine ??) o *traductio*[23] *ad sensum*: „*şi nu a cunoscut-o pînă ce a născut fiu*", acceptabilă ca sens contextual, dar incorectă din punct de vedere gramatical şi constituind o falsificare deliberată a unui verset biblic. Firește, divagînd puţin, nu este acceptabilă nici inspiraţia literală susţinută de unii urmaşi ai Reformei lui Luther care divinizează fiecare iotă şi cîrtă din Scriptură, dar nici nu avem dreptul, credem, să modificăm Scriptura, oricît de îndreptăţite şi de pioase ar fi motivaţiile.

Pentru un cititor mediu al Scripturii locuţiunea *pînă ce* nu ridică probleme. Ea reprezintă o simplă turnură de stil specifică limbii biblice, des întîlnită şi care nu indică un punct terminus temporal stabilit cu precizie, nici nu afirmă ceva despre ce s-ar mai petrece după acest „ce, cînd". Oferim două exemple relevante. Astfel, II Regi 6, 23[24] ne înştiinţează că Micol, fiica lui Saul nu a avut copii pînă ce a murit, iar I Crorinteni 15, 25 ne vesteşte că Mîntuitorul va sta de-a dreapta tatălui pînă ce

[20] Diferită de cea a elinei clasice.

[21] Aici „a cunoaşte" este un eufemism pentru relaţia sexuală între un bărbat şi o femeie.

[22] În realitate veri ai Mîntuitorului (v. polisemia ebraicului *ah*-„frate, văr, nepot, prieten etc.").

[23] Abuzivă totuşi.

[24] Pe parcursul acestui studiu am utilizat denumirile şi numerotarea cărţilor, capitolelor şi versetelor biblice conform ediţiilor creştin ortodoxe.

toți dușmanii Săi se vor afla la picioarele Sale. Este inutil să mai precizăm că Micol nu a mai avut copiii după moarte, sau că Fiul nu va fi veșnic de-a dreapta Tatălui…

Rațiunile apologetice au surclasat autoritatea versiunilor anterioare[25], deoarece Biblia de la 1688 traduce corect: „*și nu o cunoscu pre ea **pînă unde** au născut pre fiul ei cel dentîiu și chemă nume lui Iisus*"; la fel, Biblia de la 1795 de la Blaj traduce „*și nu o au cunoscut pe ea **pînă ce***…". Corect traduc și Biblia sinodală din 1914, Biblia Înaltului Anania și edițiile sinodale pînă în 1988 cînd apare noua „lecțiune" care s-a perpetuat în edițiile biblice ulterioare ale Sf. Sinod.

Celălalt text controversat este *Apocalipsa 20, 4*: „Καὶ εἶδον θρόνους καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτοὺς καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν. καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη." Acest verset, alături de următoarele două[26], a generat numeroase mișcări milenariste în istoria creștinismului. *Hiliasmul* (de la „**ta xilia**" = mie) sau *milenarismul* este concepția conform căreia între a doua venire a Sa și sfîrșitul lumii, Iisus Hristos va întemeia o împărăție pămîntească de o mie de ani, pe care o va conduce împreună cu cei drepți, timp în care Satan este biruit și înlănțuit. Această eroare de credință a apărut pe fondul cumplitelor persecuții suportate de creștini în primele trei veacuri și al speranțelor acestora în revenirea Mîntuitorului[27] (eroare întemeiată pe cîteva locuri evanghelice ca Matei XXIV, 34-42 și XXV, 31, Luca, XXI, 39 și Ioan V, 38).

Ideea „Împărăției milenare" provenea din greșita interpretare a pasajului XX, 5-6 din *Apocalipsa*: „*Iar ceilalți morți nu înviază pînă ce nu se vor sfîrși mia de ani. Aceasta este Învierea cea dintîi. Fericit și sfînt este cel ce are parte de învierea cea dintîi. Peste aceștia moartea cea de-a doua nu are putere, ci vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor împărți cu El o mie de ani*". Elemente de hiliasm

[25] Fără să mai amintim de alte ediții din alte limbi: *Vulgata*: „*et non cognoscebat eam **donec** peperit filium suum primogenitum et vocavit nomen eius Iesum*"; King James Version: „*And knew her not **till** she had brought forth her firstborn son: and he called his name Jesus*"; traducerea ecumenică a Bibliei: „*mais il ne la connut pas **jusqu'à ce qu'elle** eût enfanté un fils, auquel il donna le nom de Jésus*"; versiunea protestantă Cornilescu: „*Dar n-a cunoscut-o, **pînă ce** ea a născut un Fiu. Și el I-a pus numele Isus*".

[26] „*Și am văzut tronuri și celor ce ședeau pe ele li s-a dat să facă judecată. Și am văzut sufletele celor tăiați pentru mărturia lui Iisus și pentru cuvîntul lui Dumnezeu, care nu s-au închinat fiarei, nici chipului ei, și nu au primit semnul ei pe fruntea și pe mîna lor. Și ei au înviat și au împărățit cu Hristos mii de ani.* 5. *Iar ceilalți morți nu înviază pînă ce nu se vor sfîrși miile de ani. Aceasta este învierea cea dintîi.* 6. *Fericit și sfînt este cel ce are parte de învierea cea dintîi. Peste aceștia moartea cea de a doua nu are putere, ci vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor împărăți cu El mii de ani.*" (Apocalipsa 20, 4-6).

[27] Spre a le oferi satisfacție față de persecutorii păgîni.

sînt detectabile mai întîi la Papias din Hierapole (sec. II), precum și la Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, la Sfîntul Irineu, la Metodiu, Lactantius, Commodian, Tertulian (în perioada montanistă). Hiliasmul a fost energic combătut de Origen, Dionisie al Alexandriei și de Augustin[28].

Nostalgia după o pierdută sau o viitoare „vîrstă de aur" este o constantă între aspirațiile omenirii care suspină după „paradisul pierdut". Potrivit doctrinei iudaice și creștine Dumnezeu făgăduiește restaurarea acestui paradis originar în viitor. De aici apar și mesianism-milenarismul, forme mai mult sau mai puțin denaturate ale acestei făgăduințe divine. Conform religiei creștine, aceste permanențe ale istoriei religiilor se regăsesc în religiile lumii sub forma unor distorsionări ale Revelației primordiale a lui Dumnezeu către protopărinți din paradis: un salvator al omenirii, zeu sau om, va fi trimis spre a repara răul făcut de om. Fie că e Quetzalcoàtl la mexicani, ori Saoshyant la zoroastrieni, Toth la egipteni, Huangdi la chinezi, Mahdi la musulmani, „odrasla lui Jupiter" la romani etc., acesta a venit și este Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Dar o mare parte a lumii nu L-a cunoscut și continuă să îl aștepte. Aceștia sînt spre exemplu evreii de astăzi ca și cei din vremea Mîntuitorului. Orgoliul naționalist a determinat interpretarea mesianismului în sens preponderent politic. Mesia trebuia să fie Cel ce va restaura regatul lui Israel, care își va zdrobi dușmanii politici, redevenind ceea ce era în vremea lui Solomon și chiar mai mult. Mîntuitorul a combătut această denaturare, această secularizare a mesianismului prin afirmația limpede că „*Împărăția Mea nu este din lumea aceasta*.". (Ioan 18: 36).

Originea milenarismului trebuie căutată însă în utopiile antichității și mai ales în literatura apocaliptică apărută cu aproximativ două secole înainte de creștinism și care percepe istoria ca desfășurare continuă și invizibilă a unui plan divin ascuns. Lumea se grăbește spre pieire, nimic nu mai poate și nu mai trebuie salvat. Sectele apocaliptice precum comunitatea de la Qumran se considerau avangarda Lumii Noi a Mileniului ce se va instaura după conflagrația universală în care Răul va fi înfrînt definitiv de Bine. *Apocalipsele* lui Enoh, Moise, Daniel, Ezra sînt grăitoare în acest sens. Febra milenaristă va fi temperată de creștinism. Creștinii se știau în „Noul Eon". Împărăția Cerurilor se deschidea lent omenirii. Interpretarea justă a celebrelor versete 3-4 din capitolul 20 al Apocalipsei este simbolică[29]. „Mileniul" de aici e o alegorie a timpului Bisericii în această lume, timp în care, prin „învierea cea dintîi" (botezul) împărățim cu Hristos asupra răului, patimilor și a lumii. Interpretarea literală a acestui Mileniu va fi făcută în secolul al II-lea de Papias,

[28] Cf. Charles E. Hill, *The Marriage of Montanism and Millenialism,* în „Studia Patristica" vol. XXVI, edited by Elizabeth Livingstone, Peeters, Leuven, 1993, p.140-146.

[29] În general, numerele în *Apocalipsă* sînt simbolice.

episcop de Ierapole și de ereticul Cerint. Speranța într-o epocă justițiară va fi alimentată în sec. II-V de secta montanistă cu a lor Revelație neîncheiată.

Biserica creștină a înfierat milenarismul ca o denaturare a eshatologiei, ca o coborîre de la spiritualitatea Împărăției lui Dumnezeu[30], care nu este „*mîncare și băutură ci dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfînt*" (Romani 14:17), la materialitatea și senzualitatea terestre[31]. Milenarismul se perpetuează pînă astăzi, în mod direct, în diverse mișcări și secte religioase, dar apare și camuflat. Este ușor de constatat că mesianismul marxist este moștenitorul mesianismului evreiesc, mai „istoric" și mai „vizibil"[32], nu al celui creștin mai spiritual (Eliade 1995: 148).

Precum am văzut deja, în ultimele ediții sinodale ale Bibliei își face apariția o eroare de traducere în aceste versete din Apocalipsă 20, 4-6, menită să reprime orice dimensiune milenaristă a contextului. Durata împărăției eshatologice este, după aceste ediții ultime, *de mii de ani* – „*Și ei au înviat și au împărățit cu Hristos* ***mii de ani***." În realitate, traducerea corectă este: „și au trăit și au împărățit cu Hristos *o mie de ani.*" (καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη). χίλια ἔτη se traduce „o mie de ani".[33]

Din nou au primat rațiunile apologetice pentru a preîntîmpina și a stopa denaturările în sens milenarist. *Biblia de la 1688* traduce însă corect: „*și au trăit*[34] *și au împărățit cu Hristos o mie de ani*"; la fel, și Biblia de la Blaj din 1795[35], și Biblia sinodală din 1914 se situează în aceeași descendență: „*și au viețuit și au împărățit cu Hristos o mie de ani.*"[36].

Din nefericire, constatăm o nouă tendință de confesionalizare a traducerii și de modificare a textului biblic, modificare primejdioasă, deși operată în spiritul contextului și al Scripturii în general.

---

[30] Hiliasmul concepe Împărăția lui Dumnezeu ca împărăție lumească, istorică, proclamînd împlinirea sensului istoriei în istorie, ceea ce este absurd după cum am văzut. Cădem astfel în pură mitologie. M. N. Feret apud. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 251.

[31] Ereticul iudeo-gnostic Cerint consideră că Împărăția lui Hristos pe pămînt va consta într-un paradis al plăcerilor senzuale.

[32] Michael Löwy; Renée B. Larrier, *Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)* în *New German Critique*, No. 20, Special Issue 2: *Germans and Jews.* (Spring - Summer, 1980), p. 107.

[33] *Mie*, în greacă, este considerat o unitate în multiplicitate, o noțiune plurală, de aceea numeralul *mie* nu are singular, ca în limba română.

[34] În loc de „au înviat." O altă greșeală de traducere, deși explicabilă, este transpunerea lui ἔζησαν cu „au înviat" în loc de „au trăit."

[35] Ca și edițiile lui Galaction și Î.P.S. Anania.

[36] Edițiile occidentale sînt la unison în această privință: King James – „*and they lived and reigned with Christ a thousand years.*", Traducerea ecumenică-„*Ils revinrent à la vie et régnèrent avec le Christ pendant mille ans.*", Vulgata-„*et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis*", versiunea Cornilescu: „*Ei au înviat și au împărățit cu Hristos o mie de ani.*".

III. Lecțiuni mai puțin controversate, cît eronate

Acestor probleme li se adaugă altele de amănunt. Astfel, în versiunile biblice ortodoxe existente se întîlnesc numeroase erori de traducere neintenționate, care au diverse alte cauze,[37] erori semnalate adeseori de mulți biblişti şi filologi români. Oferim spre edificare cîteva exemple. În chiar prologul *Evangheliei după Ioan* (Ioan 1, 1) găsim o eroare des întîlnită în cazul traducerilor din limbile vechi, eroare foarte gravă totuşi[38], traducerea unei părți de propoziție prin alta.

Astfel versetul: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος." a fost tradus „*La început era Cuvîntul şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul*.". Eroarea se află în ultima propoziție a frazei: „καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος", redată prin „*şi Dumnezeu era Cuvîntul*", unde numele predicativ θεὸς (parte din predicatul nominal ἦν θεὸς) a fost tradus ca subiect, iar subiectul propoziției ὁ λόγος a fost tradus ca nume predicativ (ἦν ὁ λόγος). Însă în limba greacă numele predicativ nu este niciodată articulat, aşadar traducerea corectă este „*şi Cuvîntul era Dumnezeu*." [39]

De altfel, această lecțiune este justificată nu doar din punct de vedere gramatical, ci şi contextual. Sf. Apostol Pavel îşi propune să demonstreze, nu faptul că Dumnezeu este Logos, ci să probeze divinitatea Logosului, despre care existau numeroase teorii şi speculații diferite în gîndirea păgînă a epocii. Fidelitatea excesivă şi grija pioasă dusă la extrem de a nu altera textul original a determinat urmarea cu scrupulozitate a topicii textului grecesc şi a dus, paradoxal, la deformarea textului evanghelic. Conservatorismul şi literalismul traducerilor vechi nu a ținut cont de faptul că limbile greacă şi latină[40] prezintă o topică mobilă. În latină şi greacă şirurile sintagmatice „omul bea vinul" şi „vinul bea omul" au un singur sens, „omul bea vinul", deoarece există desinențe speciale pentru fiecare caz în parte. Astfel topica nu are valoare semantică. În limba română însă, topica este importantă pentru descifrarea sensului unui enunț. Tălmăcirea eronată a acestui

[37] Neadaptarea limbii vechilor traduceri la normele gramaticale şi la semantica limbii române actuale, utilizarea concomitentă a două texte originale diferite, erori elementare de traducere (substituire, permutare, alterare, eliminare, adăugare), insuficienta cunoaştere a limbilor originale, etc.

[38] Mulțumim domnului prof. Gheorghe Badea de la Facultatea de Litere a Univ. „Alexandru Ioan Cuza" pentru semnalarea acesteia.

[39] Traducerea ecumenică a Bibliei oferă o versiune acceptabilă a pasajului: „*Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu*", King James Version şi alte versiuni engleze mai noi traduc această ultimă propoziție corect: „*and the Word was God*.". La fel se întîmplă şi în cazul traducerii GBV protestante din 2001, versiunea Cornilescu corectată şi traducerea romano-catolică a lui Alois Bulai şi Anton Budău din 2002: „*şi Cuvîntul era Dumnezeu*.".

[40] *Vulgata* Fericitului Ieronim traduce astfel: „In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum", fidelă crezului acestuia că în textul sacru „ordo verborum mysterium est." (*Ep.* LVII, 5).

pasaj este gravă, dacă luăm în considerare faptul că aceste versete au un caracter doctrinar și sînt esențiale pentru dogma creștină.

Un alt exemplu ar fi traducerea versetelor 25-30 din capitolul al șaselea al Evangheliei după Matei. În cadrul *Predicii de pe munte*, stabilind ierarhia bunurilor pe care un creștin le poate căuta, Mîntuitorul statuează ca prioritate Împărăția cerurilor, repudiind grija lipsită de credință pentru bunurile necesare vieții trupești.[41] Astfel textul grecesc Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε ἢ τί πίητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος a fost tradus astfel în Biblia sinodală din 1991: „*De aceea zic vouă: Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru ce veți mînca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca; au nu este sufletul mai mult decît hrana și trupul decît îmbrăcămintea* ?" Verbul grecesc μεριμνάω – 'a se neliniști, a fi plin de grijă pentru, a se îngrijora, a se tulbura' a fost tradus cu 'a se îngriji de'[42], sens posibil totuși pentru acest verb (μὴ μεριμνᾶτε), dar semnificînd o grijă anxioasă. Traducerea „*nu vă îngrijiți*" este totuși neavenită și nefericită în context, deoarece sugerează că Mîntuitorul ar recomanda delăsarea și lenea dintr-o exagerată încredere în ajutorul lui Dumnezeu. În realitate creștinul este îndemnat mereu să lucreze și să fie activ. Ceea nu i se recomandă este răsturnarea ierarhiei valorilor spirituale și materiale. Sf. Apostol Pavel va fi neînduplecat cu această falsificare a versetului evanghelic proclamînd: „*dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănînce*" (II Tesaloniceni 3, 10).

Din nefericire, această traducere neinspirată constituie un nou prilej pentru detractorii creștinismului de a ironiza și ridiculiza aspecte profunde ale spiritualității și moralei creștine, pe care nu le pot înțelege.

IV. Concluzii

Considerăm că exemplele analizate mai sus sînt suficiente pentru reliefarea primejdiei autonomizării teologiei față de filologie, tendință constată, din nefericire, în ultimii ani, în diverse zone ale culturii creștine românești[43]. Separarea dintre teologie și filologie este regretabilă, deoarece teologul are nevoie de filologie nu ca de un instrument temporar, ci filologia este un aspect fundamental al formației umaniste în general și al celei teologice[44] în special. Fără îndoială,

[41] Un cuvînt din Patericul egiptean ne interpelează retoric: dacă Dumnezeu nu ne poate oferi mîncare și îmbrăcăminte, cum ne va putea dărui Împărăția cerurilor?

[42] Sub directa influență a versiunilor de la 1688: „nu grijireți" și 1914: „nu vă grijiți."

[43] Dacă ar fi să menționăm doar intolerabila ignorare a limbilor clasice, a istoriei literaturii grecești și latine, a evoluției teoriei literare, a poeticii și retoricii antice, dar și valorificarea ultimelor progrese din domeniul studiilor lingvistice și din al altor discipline literare fundamentale pentru înțelegerea scrierilor mai vechi sau mai noi ce aparțin tezaurului creștinătății.

[44] Umaniste prin excelență.

filologul nu va surclasa pe teolog și nu-i va dicta acestuia „lecțiunile" potrivite în cazul traducerii biblice, dar acest fapt se petrece, din nefericire, deoarece teologul de azi nu-și însușește prea frecvent o solidă formație filologică.

Un alt efect nefast al necolaborării dintre teologie și filologie este, precum am observat, apariția unor tălmăciri confesionale în cazul unor pasaje cu impact deloc neglijabil asupra dogmei creștine. Astfel se sacrifică acribia filologică și corectitudinea gramaticală în favoarea exigențelor apologetice și polemice confesionale. Pasajele analizate în acest studiu reprezintă exemple nedorite ale unor asemenea inițiative greu de înțeles mai ales într-o epocă a ecumenismului. Dreapta credință trebuie păstrată și apărată, dar nu cu prețul sacrificării și denaturării textului biblic.

Demersul nostru din acest studiu se dorește a fi nu o critică, ci un impuls dat Școlii biblice creștin ortodoxe românești de a întreprinde cît mai urgent titanica, dar absolut necesara nouă traducere a Sfintei Scripturi în limba română de astăzi.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 1/2009, p. 193-205)

Bibliografie

Ediții biblice utilizate

Authorized Version (KJV) - 1769 Blayney Edition of the 1611 *King James Version of the English Bible* - with Larry Pierce's Englishman's-Strong's Numbering System, ASCII version. Copyright © 1988-1997 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem (Vulgate Latin Bible), edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, and W. Thiele [at Beuron and Tuebingen, 1983, Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart.

Biblia sau Dumnezeiasca Scriptură, tipărită întîia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, retipărită cu aprobarea Sf. Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Biblia de la Blaj 1795, ediție jubiliară, Roma, 2000.

Biblia, adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii vechi și a celei nouă, ediția Sfîntului Sinod, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1914.

Biblia sau *Sfînta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975.

Biblia sau *Sfînta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Biblia sau *Sfînta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.

BNT - *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27h Edition. Copyright (c) 1993, Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart.

French Traduction Œcuménique de la Bible, édition à notes essentielles, Paris, Société biblique française & éditions du Cerf, 1988.

Noul Testament al Domnului nostru Isus Cristos: traducerea lui D. Cornilescu revizuită, editura Lumina Lumii, Korntal, 2000.

Dicționare

A Greek and English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford Clarendon Press, 1996.

A Patristic Greek Lexicon, G.W.H. Lampe, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.

Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu, Remus Rus, București, Editura Lidia, 2003.

Bailly, A., *Dictionnaire grec-francais,* Paris, Hachette, 1991.

Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and the other early Christian Literature,* third edition, The University of Chicago Press, 2000.

Lucrări

Serghei Bulgakov, 1997, *Ortodoxia*, Paideia, București.

M. Costa de Beauregard, 1995, *Mică dogmatică vorbită*, Deisis, Sibiu.

Mircea Eliade, 1995, *Mefistofel și androginul*, traducere de Alexandra Cuniță, București, Editura Humanitas.

Einar Löfstedt, 1959, *Late latin,* H. Aschehoug & Co., Oslo.

Moses Rosen, 1981, *Învățături biblice*, București.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, 1994, *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Dumitru Stăniloae, 2003, *Teologia dogmatică ortodoxă,* vol.I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Dumitru Stăniloae, 1997, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Studii și articole

John G. Cook, *The Protreptic Power of Early Christian Language: from John to Augustine,* în „Vigiliae Christianae", nr. 48(1994), p. 105-134.

Frederick E. Greenspalm, *Why Prophecy Ceased ?,* în *Journal of biblical literature,* vol 108, no.1, (spring 1989), p. 37-49.

Charles E. Hill, *The Marriage of Montanism and Millenialism,* în „Studia Patristica" vol. XXVI, edited by Elizabeth Livingstone, Peeters, Leuven, 1993, p. 140-146.

Michael Löwy, Renée B. Larrier, *Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)* în *New German Critique*, No. 20, Special Issue 2: *Germans and Jews.* (Spring - Summer, 1980), p. 105-115.

Christine Mohrmann, *Problèmes stylistiques dans la litterature latine chrètienne,* în Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrètiens, ,* t. 3, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1964, p. 147-170.

Software

Bible windows 2.2.2, Silver Mountain Software, 1993.

Bibleworks for Windows, 2007.

Aspecte ale traducerii la Dosoftei

Mădălina ANDRONIC-UNGUREANU

Parimiarul reprezintă o culegere de pericope biblice, alese în cea mai mare parte din *Vechiul Testament*, din cărțile profeților (dar nu numai), destinate lecturii în timpul vecerniei la sărbătorile de peste an; este alcătuit dintr-o parte mai amplă, destinată sărbătorilor cu dată schimbătoare (parte în care pericopele biblice apar în continuitate de la o zi la alta) și o a doua, ceva mai redusă, destinată sărbătorilor fixe, unde pericopele sînt grupate tematic. Se știu puține lucruri despre prezența acestui tip de carte în cultura română; singura ediție tipărită îi aparține lui Dosoftei (Iași, 1683); în afară de aceasta, s-a păstrat un mic număr de manuscrise care conțin traduceri ale parimiilor, complete sau fragmentare[1]; toate sînt ulterioare *Parimiilor preste an*, poate cu excepția unui manuscris găsit în turnul Bisericii „Sfîntul Nicolae" din Șcheii Brașovului. De altfel, parimiarul a avut un destin aparte și în culturile greacă și slavonă: apărut, probabil, în jurul secolului al VIII-lea, la Constantinopol, a circulat în manuscris (cu excepția unei ediții fragmentare publicate la Veneția, în 1595), pînă în secolul al XVI-lea, cînd copierea sa încetează deoarece conținutul său se suprapunea cu cel al altor cărți de cult (triod, minei, penticostar). În slavonă, acest tip de lecționar a fost tradus, probabil, în secolul al IX-lea și a circulat tot în copii manuscrise pînă în secolul al XVI-lea, cînd copierea sa încetează din aceleași motive. Abia în 1894 a apărut, la Sankt Petersburg, o ediție comemorativă, *Parimijnik: siest' sobranie Parimii na vse leto*, și a fost inițiată publicarea, în mai multe volume, a unei ediții după codicele Grigorovich, cel mai vechi parimiar slavon păstrat, care datează din secolele al XII-lea - al XIII-lea: *Grigorovichev parimejnik: v slichenii s drugimii parimeinikami* (Moscova, 1894-1904)[2]. Se pare că parimiarul este utilizat și astăzi în biserica din Bulgaria.

Așadar, singurul parimiar tipărit din cultura română îi aparține lui Dosoftei și se

[1] Pentru descrierea acestor manuscrise, v. G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei*, vol. 1-5.

[2] J. Miller, *The Old Testament of Byzantine Christianity ?*, în *The Old Testament in Byzantium*, Edited by Paul Magdalino and Robert Nelson, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, p. 64.

înscrie, firesc, în programul coerent de traducere a cărților de cult în limba română pe care îl inițiase mitropolitul moldovean. Titlul său complet este *Parimiile preste an, tipărite cu porunca măriii sale prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Duca Voevoda, cu mila lui Dumnădzău Domn Țărîi Moldovei și Ucrainei, cu poslușaniia smeritului Dosoftei Mitropolitul, în tiparnița țărîi ce ne-au dăruit svinția sa părintele nostru fericit Ioachim, patriarhul de slăvita patrierșiia a Moscului, milostivul Dumnădzău să-l blagoslovască. Vă leat 7191, measeț octomvrie, 7 dni.* În general, structura sa este cunoscută; textul a atras mai ales atenția specialiștilor care s-au ocupat de aspectele poetice ale operei lui Dosoftei discutînd, în acest context, și Poemul cronologic al domnilor Moldovei (I 2r-4v) sau traducerea din latină a poemului care cuprinde prorocirea Sibilei Eritreia.

Una dintre problemele specifice ale cercetării acestui text se referă la sursele pe care le-a urmărit mitropolitul; printre ipotezele emise în cercetările puține (și parțiale) care i-au fost consacrate pînă acum, cea mai cunoscută este aceea a lui N. A. Ursu, după care Dosoftei, autorul reviziei traducerii Vechiului Testament efectuată de Nicolae Milescu și păstrată în Ms. 45 BAR, a inclus în parimiarul său fragmente biblice extrase din traducerea pe care o revizuise; pe de altă parte, E. Munteanu, după o comparație între cartea lui Iona din Ms. 45 și versiunea sa (integrală) din parimiar, tinde să infirme opinia lui N. A. Ursu și presupune că parimiarul a fost alcătuit după un exemplar slavon.

Trebuie remarcat faptul că, oricare ar fi fost sursa traducerii sau modelul pe care îl urmează, Dosoftei le depășește, parimiarul său reprezentînd un colaj de texte în care pericopelor biblice propriu-zise, care constituiau conținutul tradițional al parimiarelor grecești și slavone (și, de altfel, și al celor românești păstrate în manuscris), li se adaugă imnuri și fragmente originale (tîlcuiri ale cîntărilor sau versuri). În ciuda caracterului său singular și a interesului manifestat de specialiști față de scrierile lui Dosoftei, nu există încă o ediție critică a parimiarului de la 1683, astfel încît conținutul său, textul propriu-zis, este puțin cunoscut.

Există, așadar, în structura *Parimiarului* mai multe tipuri de texte, a căror observare pune în evidență mai multe tipuri de abordare a actului traducerii:

a. pericopele biblice, asupra cărora discuția rămîne deschisă, dată fiind lipsa informațiilor despre sursa traducerii;

b. fragmente de literatură oraculară, de fapt prelucrări după *Divinae Institutiones* de Lactantius Firmianus (combinații de fragmente rezumative și fraze sau fragmente de fraze traduse, avînd ca temă judecata finală), a căror prezență în *Parimiar*, imediat înaintea Canonului la Buna Vestire, este justificată tematic;

c. poemul ce cuprinde prorocirea Sibilei Eritreea, tradus din latină cu respectarea principiului literalității și reprodus alături de original, în tehnica interlineară;

d. trei imnuri (canoane) dedicate Învierii, Înălțării și Cinzecimii, de o întindere apreciabilă (cîteva zeci de pagini), traduse din slavonă, a căror cercetare din punctul de vedere al metodei de traducere este profitabilă, avînd avantajul că sînt reproduse alături de originalul slavon, în fragmente succesive sau în coloane paralele.

Dintre toate aceste tipuri de texte (amintim că din structura tradițională a parimiarului fac parte doar pericopele biblice), ne-am oprit asupra imnurilor, opțiune la baza căreia a stat avantajul amintit, al reproducerii originalului slavon.

*

Definiția traducerii („*Translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style*"[3]) scoate în evidență conflictul dintre forma și fondul textului pe care trebuie să-l rezolve traducătorul. Analiza istoriei traducerilor arată faptul că, de-a lungul vremurilor, acest conflict a fost rezolvat în maniere diferite: favorizînd mai ales forma, în epoca veche, sau fondul (adică vizînd receptarea mesajului), în cea modernă. Pornind de la acest conflict, se vorbește despre existența mai multor tipuri de traducere: 1. literală, 2. arhaizantă, 3. apropiată semantic și formal de original (dar cu note și comentarii), 4. liberă[4], grupate în mod curent în două mari categorii: cea a traducerii literale și cea a traducerii libere (interpretare a textului), între care există mai multe grade de realizare.

Dificultatea pe care o întîmpină traducătorul textului sacru este cu atît mai mare, cu cît el trebuie să ia în considerare și necesitatea „*salvării sacralității textului tradus*"[5]; se impune, așadar, utilizarea metodei traducerii literale (singura care pare posibilă în astfel de condiții), prin considerarea cuvîntului drept unitatea minimală a traducerii și încercarea de echivalare 1:1 a originalului. Aici intervine realitatea incompatibilității dintre structurile lexicale și sintactice ale limbilor care intră în contact în actul traducerii, generîndu-se astfel un text care prezervă forma textului model, dar al cărui conținut este, de cele mai multe ori, obscur. Depășind etapa traducerilor vechi de texte, care omiteau din discuție instanța receptorului, acordînd întîietate formei, Dosoftei, ca și alți traducători ai textelor religioase din perioada veche[6], încearcă să restituie ambele dimensiuni ale textului, cel puțin în

[3] Eugene Nida, Charles Taber, *The theory and practice of translation*, p. 10.

[4] Eugene Nida, *Toward a science of translating*, p. 156.

[5] Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, p. 14.

[6] Importanța procedeului glosării pentru traducerile religioase din epoca veche este subliniată de Alexandru Gafton care, inventariind numeroase exemple excerptate din traduceri din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, conturează o clasificare a tipurilor de glose în funcție de scopul urmărit și de componenta textuală care determină acest procedeu (incompatibilitatea dintre limbi, receptorul sau, uneori, destinatarul); cf. Al. Gafton, *Considerații asupra rolului gloselor în vechile texte românești* și *Traducerea ca literă și glosa ca spirit*.

cazul de față: dimensiunea formală, care este riguros reconstituită în limba română prin echivalarea literală, și dimensiunea conținutului, a sensului textului tradus, reconstituită prin pasajele explicative pe care el le denumește *tîlcuri* și care, de fapt, reprezintă niște glose ample (în cazul în care considerăm că unitatea glosată este constituită de conținutul global al pasajului tradus și, în același timp, și de sintagmele componente), în care este aplicat adesea procedeul parafrazării. Se poate spune, așadar, că, dacă traducerea urmărește redarea textului în litera sa, pasajul explicativ (tîlcul) reconstruiește spiritul acestuia[7]; *tîlcurile* fac parte efectiv, prin intenție și efect, din traducere.[8]

*

Se pot distinge în canoanele din *Parimiile preste an*, așadar, două modalități de apropiere de textul-sursă: una dominată de principiul literalității, în care atenția se focalizează asupra textului însuși, în care cuvîntul este considerat drept unitatea minimală care trebuie transferată dintr-un sistem lingvistic în altul; rezultatul este prezervarea formei originalului, în detrimentul sensului; și o a doua atitudine (echivalare dinamică, în termenii lui E. Nida), în care traducătorul, focalizîndu-și atenția spre receptor, are în vedere textul ca întreg, mai precis, echivalarea în limba traducerii a sensului acestuia. Încercări de restituire a sensului în traducerile epocii vechi a românei literare au mai fost semnalate, sub forma gloselor de diverse tipuri, frecvente în texte și cărora și s-au consacrat cîteva studii[9]; în *Parimiile preste an*, însă, fenomenul este mult mai amplu, consecvent și vizează nu doar nivelul lexical al limbii, ci și pe cel sintactic și sensul textului considerat ca întreg. Aceste *tîlcuri* pot fi considerate, de fapt, ca făcînd parte din traducerea propriu-zisă, dacă le privim ca pe niște încercări de restituire a sensului/spiritului textului tradus, alături de prezervarea formei/ literei acestuia, prin traducerea literală.

*

O problemă generată de prezența acestor fragmente explicative constă în a stabili dacă ele sînt originale, adică reprezintă comentarii ale lui Dosoftei, sau sînt traduceri ale unor comentarii ce vor fi însoțit textul slavon al cîntării. Impresia generală lăsată de aspectul sintactic și lexical al acestor fragmente constituie, pentru Eugen Munteanu, argumentul că ele i-ar aparține chiar lui Dosoftei: „*După toate aparențele, aceste tîlcuri nu sînt traduceri, ci redactări originale ale lui Dosoftei sau, cel mult, prelucrări libere după diferiți Părinți ai Bisericii și alți scriitori ecleziastici.*

[7] Cf. și Al. Gafton, *Traducerea ca literă și glosa ca spirit*, p. 7.

[8] Tîlcurile din *Parimiar* sînt discutate succint de Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, p. 180-181, care scoate în relief cursivitatea limbajului acestora, prin contrast cu aspectul lexical și sintactic greoi al pasajelor traduse.

[9] Pentru tipologia gloselor, ca și pentru bibliografia asupra acestei probleme, cf. Alexandru Gafton, *Considerații asupra rolului gloselor în vechile texte românești*.

Aspectul «curat» și cursiv al exprimării, raritatea relativă a xenismelor, a calcurilor și a derivatelor ad hoc, sintaxa elevată, dar mai puțin marcată de distorsiunile «manieriste» din pasajele traduse constituie împreună o dovadă în plus asupra caracterului intenționat artificial al acestora din urmă."[10] – și, am adăuga, asupra caracterului lor de text original. Pe lîngă argumentul menționat, legat de diferența dintre aspectul textelor traduse cu originalul alături și cel al tîlcurilor, mai menționăm însuși faptul că tîlcul nu este *un alt text*, ci o reconstruire a textului tradus din slavonă, o restructurare a sa în sensul apropierii de specificul sintactic și lexical al limbii române și al focalizării asupra sensului său, de multe ori, o expansiune a textului prim. La aceasta se adaugă explicațiile asupra unor figuri de discurs, pe care este foarte puțin probabil ca Dosoftei să le fi găsit într-o carte de cîntări religioase în slavonă („*Aicea aduce din cuvintele prorocului Isaiei poetícul și face un feali oarecare de înfățărare, prosopoporian, și dzîce să picureadze sau să stropască preste noi de sus nuorii bucurie și veselie veacinică*", III 87^{v}); menționarea echivalenților unor termeni în latină, greacă și română („*ființa să cheamă lătinește substanție, greceaște usía, rumînește ființă*", III 94^{r}); încercările repetate de echivalare a unor sintagme în română, prin care pare că Dosoftei încearcă să înlăture neajunsul nespecializării și al impreciziei termenilor („*tu ești Dumnădzău din Dumnădzău, oios ex oiu,* ***їа҃кwвь и҆з їа҃кwваж҃є,*** *cum din cum, sau așea dintr-așea, sau hiriș din hiriș*", III 110^{v}). De asemenea, caracterul de comentariu original al acestor fragmente este susținut și de utilizarea unor termeni împrumutați din greacă sau din latina savantă (*retoric*), a căror selecție ar fi fost improbabilă în cazul în care Dosoftei ar fi tradus un comentariu în slavonă.

*

Pentru ilustrarea considerațiilor de mai sus, ca și pentru urmărirea mai precisă a rolului acestor fragmente explicative, reproducem mai jos un asemenea pasaj (din canonul la Înălțare), însoțit de traducerea literală și de tîlc:

Сп҃сителю в҃ѹ҆ и҆ж҃ въмо́ри лю́ди ноґа́ми немо́кръна́ми наста влъто́м҃ѹ и҆ фараѡ́на въсє воі́нсвомь потопла́шом҃ѹ то́м҃ѹ є҆ди́ном҃ѹ въспоі́мь їа҃кѡ просла́висѧ.

„*Spăsîtoriului Dumnădzăului căruia în mare poporul cu picioare neudate au povățat și pre Faraon cu toată oastea ce-au înecat, acelui sîngurului să-i cîntăm, că s-au proslăvit*.

Tîlc:

Aceasta o cîntă poetícul, adecă tvorețul, făcătoriul canoanelor, din cîntecul lui Moisi, peasna cea dintăi de la stihologhii, unde dzîce: „*Să cîntăm Domnului slăvit ce să proslăvi, calul și călărețul au aruncat în mare !*", *c-au înecat Dumnădzău pre*

[10] Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, p. 180.

trufașul și sămățul, pre faraon și toată oastea lui și teleagele ceale de her cu armată cum era pre-atunce, de ieșiia la războiu cotigă pre 2 roate, coșul de oțăl cu 2 cai și din coș zvîrliia cu fușturi ascuțîte viteajii de trecea prin platoșe. Cu războiu tare ca acela au mărs faraon după mișeii izrailteani pedestri și fără arme și cu croșnele în cîrcă. Pentr-aceaea Dumnădzău au smerit pre sămățul Faraon, căce cutedză împotriva lui Dumnădzău a ieși asupra mișeilor izrailteani, că le-au audzît de rugă de pedeapsă în vreame lungă și i-au izbăvitu-i. Deci și noi, creștini, să-i cîntăm cîntec de izbîndă lui Hristos ce ne-au izbăvit de Faraon, de diavol și de Eghipet, de iad și ne-au petrecut prin apa svîntului botedz și într-însă au necat toată putearea păcatelor.". (III 76^{r}-76^{v}).

Principalul *neajuns* al traducerii literale (prin raportare la capacitatea de înțelegere a receptorului vizat) care determină decizia lui Dosoftei de a relua explicațiile în fragmentul denumit *tîlc* este obscurizarea sensului, din cauza topicii care o reproduce pe cea din original (plasarea complementului indirect la începutul frazei și a verbului spre final), sau cantitatea mare de informație rămasă implicită (de exemplu, episoadele biblice la care se face trimitere în fragment). În termenii lui E. Nida, modalitățile de eficientizare a discursului, adică de a face ca sensul să fie perceput de receptor, sînt, în acest caz:

- indicarea sursei biblice prelucrate aici: „*din cîntecul lui Moisi, peasna cea dintăi de la stihologhii, unde dzîce*: „*Să cîntăm Domnului slăvit ce să proslăvi, calul și călărețul au aruncat în mare !*" (fragment care apare, cu aceeași formă, în *Psaltirea de-nțăles*);

- adăugarea unor informații suplimentare, de ordin cultural, pe care Dosoftei le presupune absente la receptor, detaliile despre oastea egiptenilor: „*și teleagele ceale de her cu armată cum era pre-atunce, de ieșiia la războiu cotigă pre 2 roate, coșul de oțăl cu 2 cai și din coș zvîrliia cu fușturi ascuțîte viteajii de trecea prin platoșe*", pentru a sublinia, prin antiteza cu mijloacele modeste ale israeliților, anvergura ajutorului divin;

- marcarea clară a succesiunii evenimentelor și a relației dintre ele, prin utilizarea conectorilor;

- restituirea topicii obișnuite a limbii române: „*și noi, creștini, să-i cîntăm cîntec de izbîndă lui Hristos ce ne-au izbăvit de Faraon*";

- glosa lexicală propriu-zisă: „*poetícul, adecă tvorețul, făcătoriul canoanelor*", în care un neologism (în vremea respectivă; prima atestare a termenului *poetíc*, în TDRG, este la Dosoftei, în *Viața și petrecerea svinților*) este echivalat printr-un slavonism care circula în epocă (*tvoreț*, folosit și de Varlaam) și apoi explicat;

- în sfîrșit, nivelul ultim, al intervenției mitropolitului în vederea clarificării sensului, și, mai ales, a eficientizării traducerii, îl constituie propunerea unei lecturi alegorice a textului și decodarea sensului prin decriptarea metaforelor: Egiptul este iadul, Faraon este diavolul, apa simbolizează botezul, care înlătură păcatul;

observăm, aici, utilizarea pronumelui personal de persoana I pentru actualizarea sensului și implicarea receptorului.

Cel de-al doilea pasaj pe care l-am ales pentru ilustrarea modalității în care Dosoftei înțelege să reconstituie sensul textului tradus este extras din Canonul la Peatdeseatniță (Cincizecime); fragmentul slavon și traducerea românească sînt reproduse în coloane paralele:

Ѫже съвы́ше сѫ́лѫ 8чени́комъ Хе̑, дѹ́ндеже ѡ҃блече́тесѧ рекѫ́ль є҆сѝ. Сѣди́те въ і҆ерѵсали́мѣ, а҆́зже ꙗ҆кѡ ме́не 8теши́телѧ ині́гѡ, дѵ̑ха моего́же и҆ ѿ҃ча̀ пѡсла̀, ѡ҆не́мже 8тврѣди́тесѧ.

І҆́же бж҃твнагѡ дѵ̑ха наше́дшаа си́ла, раздѣлшїи́есѧ древле гла́сь, злѣ̀ є҆ди́нѡ мисли́нашѫ̀ въ є҆ди́нѡ ми́слїе бж҃твьнѣ съвъкѵпѝ разѵ́мь, въразѵмлѧ́щи вѣ́рныѧ тр҃̑цѫ, ѡ҆ненже 8твърди́хѡмсѧ.

„Acea de sus puteare, ucinicilor, Hristoase, până veț îmbrăca-vă, dzîsu-le-ai, ședeț în Ierusalim, iară eu ca mine mîngîitor pre altul, duhul mieu ș-a părintelui, voi trimite, de care veț întări-vă.

Acea dumnădzăiască a duhului pogorîtă puteare, acel despărțît de mult glas cu rău ce sfătuisă, într-o-ntinsoare de sfat dumnădzăiaște le-au împreunat mintea, înțălepțînd pre credincioș cu troița, de carea ne-am întăritu-ne.

Tîlc:

Aicea aduce istoriia cum această dumnădzăiască a Duhului Svînt puteare ce s-au pugorît pre svinții apostoli au împreunat sfatul și știința la un loc, care mai de mult iarăș această svîntă puteare au împărțît limbile acelor ce cutedzasă de făcea turnul; că era lumea toată strînsă de lucra și avea graiul unul toț, pre o limbă grăiia toț. Și pentru acea greșală s-au pugorît Dumnădzău și le-au despărțît limba în 72 de limbi. Iară acmu la svinții apostoli s-au pugorît Dumnădzău și le-au împreunat limbile toate, că apostolii grăiia pre o limbă și toate năroade de prin toate țărîle audzîia cineș limba sa și-nțălegea propoveadaniia svinților apostoli, precum spune la Deanie, glas 2, verș 6: **Съниде́сѧ нарѹ́дь і҆смѣ́сисѧ ꙗ҆кѡ слиша́хѫ є҆ди́нь къ́ждоихъ свѡи́мь ꙗ҆зы́кѡмь гла́щихъ, і҆про́чаѧ.** *Și să-mplú lumea de darul lui Dumnădzău în svînta troiță creștinîndu-să și înțălepțîndu-să*". (III 108^{r}-108^{v})

*

Și în acest caz, *neajunsurile* traducerii literale, prin raportare la un receptor necunoscător de slavonă, sînt obscurizarea sensului din cauza topicii (intercalarea planului auctorial, al *poetícului*, cu cel al personajului - Hristos; dislocarea grupului alcătuit din regent și atribut sau propoziție atributivă: „*acel despărțît de mult glas cu rău ce sfătuisă*"); neprecizarea actanților; utilizarea mai ales a termenilor cu sens abstract.

Modalitățile de eliminare a acestor neajunsuri și de recuperare a sensului sînt similare celor discutate mai sus:

- rezumarea episodului despărțirii limbilor, prin care se clarifică sintagma obscură *acel despărțît de mult glas cu rău ce sfătuisă*, la care se adaugă trimiterea la sursa biblică vorbește despre darul limbilor;

- expansiunea sintactică - de exemplu, a atributului în propoziție atributivă: *pogorîtă puteare / puteare ce s-au pugorît pre svinții apostoli*;

- precizarea actanților/personajelor: lumea care lucra la turn și uneltea împotriva lui Dumnezeu; Dumnezeu care desparte limbile; apostolii.

O privire globală asupra fragmentelor de tîlcuri arată modalitățile cel mai frecvent utilizate de mitropolit pentru reconstituirea sensului:

- precizarea surselor biblice ale cîntării respective, eventual însoțită de rezumarea întîmplării biblice la care se face referire sau de reproducerea (probabil din memorie, pentru că de cele mai multe ori este inexactă) a versetului respectiv, pentru a extrage sensul și a oferi un suport al lecturii metaforice: „*Elcana avea 2 femei. Fenana-i făcea cuconi, Anna era stearpă; și, mustrată de Fenana, feace rugă la Dumnădzău, și ruga ei rumpsă legătura sterpiei din zgăul ei, de născu pre Samoil proroc, și rumpsă și mustrarea ce o mustra Fenana. Așea svînta besearică mainte cînd era stearpă o mustra ceia cu leagea, adecă evreii, iară acmu aceaea mustrare s-au rumt, că besearica noastră plodește sufletește cuconii săi dintru Hristos, bărbatul ei*” (III 109^{r});

- descifrarea, prin apelul la clasificatori, a metaforelor sau a metonimiilor textului: „*cînd cădem în primejdile valurilor lumii ..., și cînd iarăș cădem de ne înghite chitul păcatelor*” (III 86^{v}); clasificatorii pot avea inclusiv dezvoltări propoziționale: „*Îmbătrînită, Doamne, lumea de multe greșeale*” vs „*Aceasta lume de gios carea au greșit de ț-au ieșit din svînta poruncă și s-au vechit și s-au îmbătrînit în păcate*” (III 79^{v}). Am întîlnit o situație în care o metaforă generează o triplă explicație: „*Cu nuorul cel iușor” iaste întăi svînta ficioară Mariia ce l-au purtat în pîntece și în brațe. Al doile rînd, „nuor iușor” iaste cinstitul său trup ce poartă plinul dumnădzăirei, că svinția sa iaste Dumnădzău deplin, săvai că-i și om deplin. A treia oară iaste sîngură vîrtucioasă a lui puteare, c-au făcut toate cîte au vrut și ne-au și spăsît*”. (III 83^{v});

- explicarea sau echivalarea împrumuturilor sau a calcurilor după slavonă („*Bogonacealie iaste un cuvînt legat din 2, dumnădzăiască-ncepătoríe, adecă că svînta troiță iaste începătoare de dumnădzăire și de domnie*, **господь нача́лїе**”, III 121^{r}) sau a unui un termen care i se pare prea vag;

- precizarea actanților care în traducerea literală sînt semnificați doar prin pronume;

- marcarea raportului dintre evenimente, prin utilizarea conectorilor: „*Îmbătrînită, Doamne, lumea de multe greșeale, o ai înoit cu patima și îmvierea ta. Te-ai suit cu nuărul purtat spre ceale cerești, slava slăvii tale*” vs. „*Aceasta lume de gios carea au greșit de ț-au ieșit din svînta poruncă și s-au vechit și s-au îmbătrînit în păcate, acmu svinția ta o ai înnoit și o ai întinerit cu patimile și cu svîntă învierea ta*.

Şi deac-ai împlut toată spăseniia noastră, te-ai suit în carîtă de nuăr de te-ai aşedzat la lumea cea de sus" (III 79^{v});

- reconstruirea frazelor, utilizarea unor construcţii mai simple din punct de vedere sintactic;

- explicaţii lexicale („*heruvimi, svinţii îngeri cei cu feaţe de prunci nezlobivi*", III 77^{r});

- utilizarea termenilor concreţi în locul celor abstracţi;

- utilizarea termenilor cu sens mai precis în locul celor mai vagi: „*Sculatu-te-ai a treia dzî, acel pre fire fără moarte* vs *a treia dzî ai învis*" (III 78^{v});

- compararea, pentru explicitare, cu situaţii din viaţa cotidiană: verbul *au plămădit*, de exemplu, prin care este echivalat **създа** din original: „*nepărăsît roagă-l de toată încungiurarea să mîntuiască pre carii au plămădit*", este reechivalat prin *au zidit* în fragmentul explicativ, după care sensul său este ilustrat prin referire la o situaţie obişnuită: „*adecă aşea lesne cum soagem noi pita din aloat, şi deacii o şi coacem de ni-i de saţîu vieţii, aşea lesne svinţia sa ne-au frămîntat din lut şi ne-au sopt şi ne-au însufleţît*" (III 78^{r}).

Unele tîlcuri au rolul de a explica un anumit concept teologic: „*lumină din lumină*" (III 99^{r}), *treime* (III 120^{r}), *providenţă* (III 121^{r}), *misterul întrupării divinităţii* (III 111^{r}) şi *natura dual㠹 a lui Hristos* (III 110^{v}) etc. De multe ori, glosele sînt focalizate spre receptor, pe care îl orientează spre un anumit nivel de lectură şi spre anumite sensuri, îl trimit la sursa biblică, actualizează sensul textului prin implicarea receptorului (prin pronumele *noi*), amplifică secvenţe insistînd asupra unei nuanţe semantice. Alteori, direcţia tîlcurilor pare să fie spre textul însuşi, fragmentul explicativ constituind un metadiscurs: „*Aicea aduce din cuvintele prorocului Isaiei poetícul şi face un feali oarecare de înfăţărare, prosopoporían, şi dzîce să picureadze sau să stropască preste noi de sus nuorii bucurie şi veselie veacinică*" (III 87^{v}). Explicarea unui concept se face inclusiv prin indicarea echivalenţilor din limbile de cultură (latină, greacă): „*fiinţa să cheamă lătineaşte substanţie, greceaşte usía, rumîneaşte fiinţă*" (III 94^{r}) pentru ca cei care cunosc aceste limbi să poată reconstitui sensul; în acelaşi timp, o astfel de glosă mărturiseşte şi dificultatea echivalării în limba română, aflată la începutul constituirii unui aspect literar şi a unei terminologii filosofice, a unor astfel de concepte (şi de aceea, după această echivalare, urmează o definiţie a conceptului *fiinţă* şi explicaţii asupra aplicării acestuia la nivel teologic).

Cîteodată, Dosoftei îşi asumă rolul *poetícului* păstrînd, în textul reconstruit, persoana I: „*Ameţît de spumele valurilor lumii cu curabiia necat de păcate şi a stricătoare de suflet hiară aruncat ca Ioná, Hristoase, strig ţie: „De aducătoarea morţîi adîncime scoate-mă !*" vs. (în tîlc) „*Aşea şi eu, Doamne, ameţît de turbureala mării de mă loveaşte greaţă, ce vor să mă neace grijile aceştii lumi cu curăbiiari cu tot, adecă păcatele, şi sînt aruncat nu chitului ce mănîncă la trup, ce chitului ce*

mănîncă suflete; ce mă rog: *scoate-mă cum ai scos pre Iona*". (III 114[r]).

Necesitatea explicării darului limbilor provoacă o divagație care urmărește să arate cum de erau strînși la Ierusalim, atunci cînd Dumnezeu trimite acest dar, reprezentanți ai mai multor popoare, dintre care multe nici nu credeau în Dumnezeu, ci în zei. Fragmentul, care se întinde pe cîteva pagini (III 123[v]-124[v]), începe cu o prezentare a zeilor greci și latini, care pare o prelucrare după Eusebiu de Cezareea, de la care este preluată și afirmația că aceștia nu au origine divină, ci sînt oameni învestiți cu titlul de zei. Pasajul îi aparține cu siguranță lui Dosoftei, după cum indică interogația retorică („*dară de unde știia ei și cine- ?*" - spre locul în care erau adunați israeliții) și contextualizarea („*ca și pănă astădz, cum vedem, că jidovii grăiesc nemțește și frînceaște și ruseaște, iară limba sa o au uitat*".).

*

Prezența acestor pasaje originale, pe care le-am discutat ca pe o componentă a textului tradus, și anume aceea a cărei misiune este restituirea sensului, indică manifestarea, la Dosoftei, a unui alt fel de viziune asupra actului traducerii, cea în care receptorul devine „*miza reală a traducerii*"(Al. Gafton, *Traducerea ca literă și glosa ca spirit*, p. 2); tîlcurile (pe care nu le-am întîlnit nicăieri în altă parte ca fenomen cu o asemenea amploare[11]) reprezintă o modalitate ingenioasă de a satisface necesitatea transmiterii sensului, prezervînd, totodată, forma originalului.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 3/2011, p. 159-168)

Bibliografie

Alexandru Gafton, *Considerații asupra rolului gloselor în vechile texte românești*, în „Philologos", Anul I, nr. 1-2, (1), iunie 2005, p. 79-112.

Alexandru Gafton, *Traducerea ca literă și glosa ca spirit*, Comunicare susținută în deschiderea Conferinței Internaționale „Limbă și literatură - repere identitare în context european", Pitești, 4-6 iunie 2010.

Franz Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum,* Vindobonae, Guilelmus Braumueller, 1862-1865.

J. Miller, *The Prophetologion - The Old Testament of Byzantine Christianity ?*, în *The Old Testament in Byzantium*, Edited by Paul Magdalino and Robert Nelson, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, p. 55-77.

Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.

Eugene Nida, Charles Taber, *The theory and practice of translation*, Leiden, 1969.

Eugene Nida, *Toward a science of translating. With a special referrence to principles and procedures involved in Bible translating*, Leiden, 1964.

G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei*, vol. 1-5, București, 1978-1992.

[11] Astfel de pasaje explicative, dar mult mai puține ca număr, se întîlnesc și în *Psaltirea în versuri*.

Elemente biblice în inscripțiile funerare în limba latină din țările române (1300-1800)

Doina FILIMON DOROFTEI

1. Observațiile ce urmează au la bază un corpus de circa 430 de inscripții funerare în limba latină, dispărute sau aflate *in situ* și în muzee, datînd din perioada 1300–1850; dintre acestea, 380 provin din bisericile săsești și maghiare ale Transilvaniei. Sursele bibliografice[1] sînt indicate numai în cazul inscripțiilor dispărute și al altor inscripții decît cele săsești, textul acestora din urmă fiind stabilit prin cercetare de teren[2].

2. Raportîndu-ne la cele patru tipuri principale de formular, reprezentînd implicit patru perioade în evoluția inscripțiilor funerare, vom examina modul în care cîteva structuri din antichitatea păgînă sau creștină trec în formularul medieval, apoi în cel humanist și cel al perioadei baroce, din două puncte de vedere: a) prezența a numeroase elemente biblice (citate, sintagme, termeni, imagini sau comparații), răspîndite adesea prin intermediul liturghiei și al literaturii patristice (de exemplu: *mitis*, *athleta Christi, seruus Dei*, *obdormire in Domino* etc.); b) transpunerea din perspectivă creștină a unor elemente preluate, în spiritul Renașterii, din antichitatea păgînă (de exemplu: adresarea către trecător, formulele *quod ego sum tu eris*, *memento mori*, *hodie mihi cras tibi* etc.).

2.1. Față de structura unei inscripții funerare antice, care cuprinde (Cf. Cagnat 1890: 244–257; Sandys 1927: 60–82):

– numele defunctului la nominativ, urmat de: *hic cubat/ situs est*) sau la genitiv, după formula *Dis Manibus*, apoi în dativ,

[1] Avînd în vedere tema abordată, nu luăm în considerare problemele legate de grafie și și nu marcăm abrevierile.

[2] Repertorierea inscripțiilor din zona săsească a făcut obiectul tezei noastre de doctorat cu tema „*Inscripțiile medievale și neo-latine din bisericile din România. Repertoriu, glosar și studiu lingvistic – Bisericile săsești*", coordonată de regretatul prof. univ. dr. Dan Sluşanschi și susținută în 1999.

– menționarea filiației, a locului de origine, a condiției de cetățean, a onorurilor ce i-au fost acordate, a calităților defunctului etc.,

– prezentarea celui ce a ridicat monumentul (numele, legătura cu defunctul, motivele), formule pentru protecția mormîntului față de profanare,

– salutul adresat defunctului de către cei vii, precum și de cel mort trecătorilor, formularul creștin a suferit modificări mai ales din secolele IV–V, manifestîndu-se predilecția pentru anumite formule: „….*usage de commencer une épitaphe par* ***hic*** *– première mention à Rome en 365 pour* ***hic jacet****, en 371 pour* ***hic pausat****, en 376 pour* ***hic requiescit*** *–, mention de l'âge précis, de la date de la mort, utilisation du seul nom de baptême à partir du Ve siècle, emploi d'épithètes honorifiques etc. Ce nouveau formulaire s'est généralement établi à Rome, puis a été imité dans le reste de l'Occident…*" (Favreau 1979: 36).

2.2. Inscripțiile funerare medievale dezvoltă temele eshatologice și sînt caracterizate astfel de Iiro Kajanto (1980: 137): „*The conventional type of prose epitaphs began with the phrases* ***hic requiescit*** */* ***iacet****, and concluded with the escathological wish* ***cuius anima resquiescat in pace****. The epitaph usually gave little but the name of the departed, his title and the offices he held, together with a few stock epithets, and his date of death*".

Astfel, primele inscripții funerare din țările române au o structură simplă:

– *Hic sepultus est comes Laurencius de Longo Campo. pie memorie* (Cîmpulung 1300; Lăzărescu 1957: 121);

– *Batherii anno 1481* (Baia 1481; IOB 1965: 502–503, nr. 608);

– *Sepultum d(omi)ni...* (Sibiu 1496; Sibiu 1499).

2.3. Inscripțiile perioadei humaniste cuprind: dedicația *D(eo) O(ptimo) M(aximo)*[3], indicarea vîrstei, numele defunctului în dativ, numele celor care dedică monumentul, calitățile defunctului etc.

Avînd ca bază de studiu inscripțiile din Roma, Kajanto (1980: 137–138) fixează ca reper temporal al răspîndirii epitafurilor Renașterii ultimul sfert al veacului al XV-lea și le descrie astfel: „*The praise of the departed was a central theme especially in humanistic epitaphs. Here the difference between medieval and humanistic inscriptions was more striking. Medieval epitaphs paid greater attention to genuinely religious virtues, above all to charity and good works, and to religion in the proper sense of the word. The pattern of the officially sanctioned Seven Virtues is often clearly visible. In humanistic epitaphs, it is the spirit of Renaissance, its emphasis upon the individual that comes to the fore. The classical idea of fame as a reward for the individual excellence was revived. The virtues praised were civic and intellectual*

[3] *Dixit Dominus: Ecce ego aperio tumulos uestros et educam uos ex tumulis uestris. Ezech. 37.12. Deo Optimo Maximo Sacrum* (Dîrjiu 1637; Orbán 1868: 179).

rather than religous, even in the epitaphs of cardinals and other ecclesiastical dignitaries. Their epitaphs often became veritable eulogies".

2.4. Față de acestea, inscripțiile baroce au drept trăsătură generală elogierea amplă a defunctului. Portretele, la început mai simple și mai convenționale, ajung treptat biografii complete; cîte un epitaf cuprinde chiar un adevărat *curriculum vitae*[4].

3. Unul dintre elementele unificatoare ale acestor modele de formular funerar constă în reprezentarea morții și a vieții de apoi; perspectiva eshatologică se construiește pe baza unei structuri de tipul *mortuus uiuens*: „*Eschatological ideas of the reversion of the body to the earth and of the passage of the soul to Heaven were crucial to a Christian epitaph. (…) The chief difference between medieval and humanistic epitaphs was one of emphasis. Eschatological subject matter was in general more proeminent in medieval epigraphy*" (Kajanto 1980: 137).

Vom urmări modul în care este privită viața pământească în raport cu „*viața veacului ce va veni*" în cîteva inscripții reprezentative pentru ariile și perioadele examinate.

3.1. De la sfîrșitul secolului al XVI-lea, se conturează antiteza între lumea de aici și cea de dincolo, recurgîndu-se la următorii termeni grupați în serii sinonimice *corpus – membra*[5] vs. *anima*[6] *– mens – spiritus*:

– *hic lapis… membra recepit, animam caeli regna beata fouent (*Bistrița 1564),

– *astra mens petiit corpus nobile terra fouet* (Sibiu 1580),

– *corpore tecta iacet, mente sed astra colit* (Sibiu 1582),

– *mors rapuit corpus, spiritus astra subit* (Sîn Văsîi 1586; Orbán 1870: 59),

– *Corpus habet tellus animam sed sidera caela* (Sibiu 1590),

– *Coelum animam Gyalakut*[7] *fissile corpus habet* (Fîntînele 1660; Orbán 1870: 35).

Formula *spiritus astra petit,* care este atestată pentru prima oară în anul 641, într-o inscripție din Sevilla, apoi apare ca început de vers în epitaful papei Grigore cel Mare (Favreau, Michaud 1978: 252), devine emblematică pentru reprezentarea vieții de după moarte (*ac Mihael sancte me duc ad astra precor...*– Sebeș 1500).

[4] De exemplu, epitaful lui Simon Albelius (Brașov 1654) sau a lui Michael Petchius (Dîrjiu 1582; Brătulescu 1937: 6).

[5] Uneori se regăsesc ecouri ale înclinației medievale pentru macabru: *Spiritus aethereas petiit, qua uenerat, arces / urna nihil praeter putre cadauer habet* (Sibiu 1599).

[6] *Anima* este cel mai vechi termen și din cauza utilizării sale în frecventa formulă medievală *cuius anima requiescat in pace*.

[7] Gyalakut este vechiul nume al localității.

3.1.1. În viața pământească, trupul este o povară și o închisoare (*nihil haec uita est quia labor aeque dolor* – Sibiu 1524; *uita acerba* – Saschiz 1650), iar moartea devine o eliberare (*soluta malis* – Rupea 1651).

Lumea este caracterizată prin termenii: *sordidus* (*terra sordida, beatior aula* – Sighișoara 1647), *immundus*[8] (*immunde munde* – Sibiu 1694).

3.1.2. Un termen folosit într-o inscripție tîrzie este ***ergastulum***, glosat într-o scholie la Iuvenal, VI, 151: *ergastula dicuntur proprie loca in quibus ad poenam uincti homines opus faciunt*, sinonim cu *carcer* în *Exod*, 6, 6 (*educam uos de ergastulo Aegyptiorum*), cf. *ergastulum carnis* la Hieronim, *Epistulae,* 22, 7, 4:

– *Siste uiator et memento mortalitatis, detruso* ***ergastulo*** *generosam dominam Nuri Armenorum fragrantem christiadum florem de more hoccedie 18 Martii condidisse saxo. Precare ergo*. (București 1736; IOB, 1965: 216, nr. 40).

3.1.3. Viața pământească este privită ca o scurtă călătorie spre adevărata viață a creștinului: *absoluto* ***hodiporio*** – Sibiu 1626, termenul *hodoeporicon* însemnînd 'relatare a unei călătorii', la Hieronymus.

3.1.4. Dintre termenii care desemnează plecarea din această lume și trecerea către lumea de dincolo, mai menționăm verbul ***migrare***, care apare în liturghia pentru morți (*quam animam hodie de hoc saeculo migrare iussisti* – Blaise 1966: 213; *migrauit inter sidera* Blaise 1966: 545) și la autori ca Gregorius Magnus și Caesarius Arelatensis:

– *ad Dominum uitae ex hac statione migrat* (Sibiu 1604); *coelestes glor… uitae migratio…* (Cîmpia Turzii 1724; Orbán 1871: 145)

– *emigrauit* (Sighișoara 1587; Prejmer 1692).

3.1.5. Alt termen pentru 'a muri' este ***dormire***, cu compusul său ***obdormiscere***: *dormire* apare rar (*pie dormiuit... relicta uidua* – Brașov 1685–1691), cf. *et multi de his qui dormiunt in terrae puluere euigilabunt / alii in uitam aeternam et alii in obprobrium ut uideant semper* (*Dan*. 12, 2); *non est enim mortua puella sed dormit* (*Matth*. 9, 24); în schimb, *obdormiscere*, ocurent în *Faptele Apostolilor* 7, 60 (*et lapidabant Stephanum inuocantem et dicentem...et cum hoc dixisset obdormiuit in Domino*) și preluat în liturghia Sf. Ștefan (Favreau, Michaud 1978: 252), se va răspîndi rapid în formularul funerar începînd din prima jumătate a secolului al XVI-lea[9], adesea fiind însoțit de adverbele *pie*, *placide* etc.:

– *obdormiuit in Domino*: Cîmpulung 1534 (inscripție dispărută, notată de Blasius Kleiner); Dîrjiu 1578 (Brătulescu 1937: 9); Bistrița 1624; Baia 1652 (IOB

[8] Cf. *Iob* 14, 4: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?*

[9] Aceeași formulă apare de timpuriu și în inscripțiile în limba germană, de exemplu: Baia 158... (IOB, 1965: 514, nr. 625), Baia 1602 (Lapedatu 1909: 60).

1965: 531, nr. 652); Baia 1665 (IOB 1965: 533, nr. 655); *sancto in Christo obdormiuit* (Sibiu înc. sec. XVII; Möckesch 1839: 50–51, nr. 59);

– *placide in Christo obdormiuit*: Sibiu 1580; Sibiu 1599; *placide in Domino obdormiuit*: Slimnic 1592; Tirimia Mare 1631 (Orbán 1870: 46–48); Sibiu 1632; Brașov 1697, 1719, 1753 (Gross 1925: 152);

– *pie in Domino obdormientis*: Mediaș 1612; *pie in Christo obdormiit*: Brașov 1697, 1714;

– *in Chr(ist)o beate obdormientis*: Sibiu 1694.

3.2. Meritele din timpul vieții sînt cele care îi asigură defunctului locul în ceruri: *illius ut passim uitam testentur honestam ante homines uirtus, spiritus ante Deum* (Sibiu 1580; Möckesch 1839: 27, nr. 23); lumea de dincolo este desemnată, în inscripțiile de pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea, prin: *regna beata*, *siderea coela*, *aetheriae arces*, *aetheria sede* și *sedibus aethereis*, *altithronis sedibus*, *caelica regna* și *tecta*, *coelestia regna Iehouae* etc.

3.3. Răsplata pentru meritele din timpul vieții este pacea veșnică și bucuria de a-i aduce mărire lui Christos: *canit Christo* (Mediaș 1585; Mediaș 1612), *beatus ouans* (Sibiu 1617).

Perspectiva creștină este marcată, din primele inscripții, prin formula: ***expectans resurrectionem*** (cf. *Simbolul Apostolic*: *credo in carnis resurrectionem* / *et exspecto resurrectionem mortuorum*, Blaise 1966: 546–547), cu întregirea *cum omnibus* (Sibiu 1562); mai tîrziu, este însoțită de adjectivele calificative ***gloriosa*** (1654), ***beata*** (1663), ***laeta*** (1640, 1710) etc.:

– *in spem laetissimae resurrectionis* (Sighișoara 1640);

– *hic in Domino requiescit placide beatamque expectat resurrectionem* (Biertan 1686).

3.4. Mai tîrziu, într-o inscripție de tipul: *cuius coelum anima fruitur uirtute nepotes corpori sarcophagus pectore posteritas* (Sighișoara 1613), în structura binară a formularului (*sarcophagus* / *caelum*, *corpus* / *anima*) se va include și al treilea element, și anume gloria postumă (*nepotes*, *posteritas*).

În epitaful preotului Hutter din Cisnădie, *effigies,* ca reprezentare plastică a defunctului, este totodată emblema vizibilă a prețuirii posterității:

– *Illius effigies haec, marmor ossa recondit / Hic sua membra iacent, spiritus astra tenet* (Cisnădie 1638).

4. Verbul ***uiuere*** capătă sensuri noi, în relația cu *mori*, desemnînd pentru creștini adevărata viață, pentru care se pregătesc trăind și la care ajung după moarte, idee bazată pe identitatea *mors Christi, uita nostra* (Sibiu 1658) și exprimată prin oximoronul *mortuus uiuens*, frecvent în inscripțiile secolului al XVII-lea:

– *In Domino moritur, uixit ut ante deo* (Sibiu 1621);

– *ergo aliis missis Christum sincere colamus, / qui et post hanc uitam uiuere posse dabit* (Sibiu 1638; Möckesch 1839: 26, nr. 22);

– *uita mihi Christus mors mihi lucrum* (Sibiu 1648), cf. *Phil*. 1, 21: *mihi enim uiuere Christus est et mori lucrum*;

– *mortuus ut uiuas, uiuus moriaris oportet, assuesce ergo prius, quam moriare, mori* (Sibiu 1678)[10];

– *uiuo tibi moriorque tibi dulcissime Iesu / Spes mea tu moriens, spes rediuiuus eras*. (Sibiu 1685);

– *disce uiuendo mori ut moriendo uiuas* (Hosman 1712).

5. Pentru precizarea duratei vieții, se folosește, alături de formulele *aetatis suae, aetatis uero suae*, cu indicarea anului nașterii și al morții și de structurile preluate din latina creștină, ca *uixit annos*:

– *obiit Anno Christi MD dum uixisset annos LII et menses 9. Quiescat in pace* (Brașov 1500; Gross 1925: 154);

– *29 uiriam et honestam uitam perecit in fide chatolica romana, uixit annos 63* (Cîmpulung 1713),

un participiu ***denatus***[11], folosit în relație cu ***natus***, mai ales în zona săsească a Sibiului, începînd din a doua jumătate a secolului al XVII–lea: *denatus uero...uixit itaque annos 58* (Biertan 1652). Relația celor doi termeni *natus – denatus* este explicitată, printr-o etimologie *ad hoc*, ca *deo natus – denatus*, fiind astfel în legătură cu *renatus* (termen ce desemnează pe cel botezat, „*renăscut întru Domnul*"):

– ***Deo nati*** *anno 1645 die 14 Nouembris* ***denati****que anno 1710, die 26 May, aetatis suae 64* (Sibiu 1710).

6. În cazul multor comparații și metafore, sînt evidente sursele biblice și liturgice, ca preluări directe sau interpretări.

6.1. Astfel, dintre reperele neo-testamentare menționăm: episodul cu Martha și Maria (cf. *Luca*, 10, 38–42):

[10] Cf. *mortuo uiuens*, cu sens propriu, în aceeași inscripție: *Hoc monumentum amoris coniugalis Annae Graffianae, mortuo uiuens uiro nobili et strenuo domini Andreae Literati, erigi curauit Anno 1678*.

[11] În *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, termenul *denata* este atestat într-o inscripție din 1261: *...denata, cuius anima requiescat in pace*.

– *Quiescit in hac crypta olim quae parum a curis quieuit Martha Bösia... Vere fuit cura et industria* ***Martha*** *amore et probitate* ***Maria*** (Brașov 1747; Gross 1925: 150)

și binecunoscuta relație dintre numele apostolului Petrus și *petra* (cf. *Matei*, 16, 18: *Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*):

– *Petrus eram, solido Petrae fundamine nixus, /…Tu quoque te uictam, mors! ipsa fatebere quondam / In Petra hac, Petrus cum rediuiuus ero* (Sibiu 1648, piatra de mormînt a lui Petrus Rihelius).

6.2. Uneori, comparațiile și metaforele transpun în cuvinte o imagine consacrată în iconografia creștină, raportată la deviza familiei sau la reprezentarea defunctului:

– ***Anchora*** *meae salutis gratia Patris per Christum acquisita* (Biertan 1652 – defunctul este reprezentat ținînd în mînă o ancoră), cf. *spem tanquam ancoram praefigere in desiderio terrae illius*, în comentariul lui Augustin la *Ps.* 42, 2 (Blaise 1954);

– *Quod* ***Pelicanus*** *amans fortisque figura Leonis denotat, illud erat ciuibus, ecce, suis* (Sibiu 1633): „*Ce symbole chrétien popularizé par l'image (l'oiseau déchirant sa poitrine pour nourrir de son sang ses petits) évoque soit le Christ répandant son sang pour le salut du monde (le pélican du désert*: *Augustin Psal. 101, 8), soit le Christ nourissant les hommes de lui-même dans l'eucharistie:* ***pie Pellicane***" (Blaise 1966: 343).

7. Termeni și sintagme biblice, patristice și liturgice:

7.1. – ***mitis*****:** … *mansuetus, pius et mitis quiescit in humo sacerdos*...(Baia sfîrșitul sec. XV; IOB 1965: 504, nr. 609); *erat mansuetus, pius et mitis*... (Baia 1618; IOB 1965: 523, nr. 637) – cf. *Ps.* 36, 11: *mites hereditabunt terram* (în *Vulgata*), *mansueti* (în *Septuaginta*), *Matei* 5, 4: *beati mites quoniam ipsi possidebunt terram*;

7.2. – ***dei seruus***: *Hic iacet Bartolomeus* ***dei seruus*** *Saxonus* (Baia 1497; Lapedatu 1909: 2), *Christe salus hominum bone conditor atque redemptor / suscipe redemptum pio sanguine seruum* (Sebeș 1500) – cf. *seruus Christi, famulus Dei / Christi*, în limbajul liturgic cu sensul 'preot' (Blaise 1966: 504–505);

7.3. – ***fortis adleta***: *Quis hac sub petra quiescit? Fortis athleta Nicolaus Schacs. Ego sum qui mortis soluit debitum* (Baia 1561; IOB 1965: 510, nr. 619), în uzul liturgic referitor la martiri, cf. Augustin: *gloriosus Christi athleta*; *athleta Christi nobilis*... (Blaise 1966: 232);

7.4. – ipostaza ***pastor / custos / dux gregis***, cu raportare la textul evanghelic (Bunul Păstor, *Ioan* 10, 1–21; *…iacentes sicut oues non habentes pastorem*, *Matei* 9, 36; *Marcu* 6, 34) desemnează categoria preoților și pe fiecare în parte:

– *Schesaeus pastor in hac Christi qui fuit urbe gregis* (Mediaș 1585);

– *commissionibus ouibus diuini pabula uerbi oui tribuens fidus pastor et acris erat* (Șaeș 1586);

– *...piisimus uir d(omi)n(us) ecclesiae huius pastor / Non lupus hic, Christi pastor ouilis erat* (Sibiu 1597, piatra de mormînt a lui Petrus Lupinus);

– *praeclarus episcopus aulae, Christi et Teutonici duxque decusque gregis* (Biertan 1600);

– *decrepitus iacet hic custos gregis ecce fidelis Christi* (Biertan 1626).

8. Citatele biblice, uneori cu aproximări și interpretări, au ca temă viața întru Christos și învierea morților. Adesea este indicată sursa, preferîndu-se *Cartea lui Iob* sau *Psalmii*:

– *Et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum* (Sibiu 1576), cf. *Ps.* 1, 3;

– *Intelligite haec qui obliui scimini Deum. Ps. XLIX* (Baia 1500; IOB 1965: 505, nr. 611);

– *Symbolum. In te domine speraui non confundar in aeternum. Psal. XXV* (Sibiu 1676; Möckesch 1839: 72–74, nr. 90);

– *Scio enim quod redemptor meus uiuit et in nouissimo die de terra ressurecturum sum et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea uidebo Deum meum* (Sibiu 1503 – Möckesch 1839: 23, nr. 17; Sighișoara 1576), *Scio enim quod redemptor meus uiuit et in nouissimo die de terra resurgent mortui. Hic beatam carnis suae expectat resurrectionem* (Cincu 1708), cf. *Iob* 19, 25–26;

– *Homo natus de muliere / Breui uiuens tempore repletur / Multis miseriis qui quasi flos / Egreditur et conteritur/ Fugit uelut umbra (Iob, cap. 14)* (Tîrgoviște 1652; Iorga 1906: 107);

– *beati mortui qui in Domino moriuntur* (Sebeș 1572), cf. *Apoc.* 14, 13;

– *cursum consummaui, de reliquo reposita est mihi corona iustitiae* (Sîn Paul inscripție păstrată parțial – Orbán 1871, p. 34), cf. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui, in reliquo reposita est mihi iustitiae corona*, *2Tim.,* 4, 7–8;

– *cum fex cum limus cum res uilissima simus unde superbimus in terram terra redimus* (Mediaș), cf. *Gen.,* 2, 7: *formauit hominem de limo terrae*; *Ps.* 68, 3: *Infixus sum in limo profundi*;

– *deserta hacce lachrymarum ualle*, ca metaforă a vieții pămîntești (Brașov, 1656), cf. imnul „*Salve regina*": *gementes et flentes in hac lacrymarum ualle.*

9. Asocieri de elemente contrastante

În formularul funerar creștin, formulele fixe preluate din repertoriul antic referitoare la prezența morții atotputernice sînt direcționate spre ideea vieții în

Christos. Formulele consacrate ale antichității păgîne sînt, de obicei, scoase în evidență față de restul inscripției fie prin forma literelor, fie prin amplasarea în spațiu rezervat, pe steme, cărți, coroane, alături de schelete, clepsidre etc.

9.1. ***memento mori*** (Brașov 1712)

În secolul al XVII-lea, va fi asociată firesc formula antică **(*homo*) *memento mori*** cu textul din *Ioan* 1, 29: *ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi* (Sibiu 1628) sau cu *Spes mea est Christus*[12] (Sibiu 1546, 1592– Möckesch 1839: 54, nr. 66).

9.2. ***hodie mihi, cras tibi***, formula antică preferată în secolul al XVII-lea (Sibiu 1651, Dobârca 1685), este combinată cu două structuri de text creștine: *Anchora mea Christus. Viuendo morimur denique moriendo uiuemus.* ***Hodie mihi cras tibi*** (Sibiu 1670).

9.3. Formula antică ***quod ego sum tu eris*,** frecvent folosită în antichitatea păgînă (ex: *quod tu et ego, quod ego et omnes*; *quod sumus, hoc eritis, fuimus quandoque quod estis*) și creștină (cu întregiri de tipul *orate pro me*: *Sum quod eris, quod es ante fui; pro me, precor, ora*), apare în corpus-ul nostru ca atare (*Ego fui quod ego sum tu eris* – Cristian 1631), dar și recitită dintr-o perspectivă creștină, într-un epitaf azi dispărut, din secolul al XVIII-lea:

– *hospes memento quod fueram non sum. Mox nil eram, sed nunc sum quod fueram... post breues maior ero* (Apoldu de Jos 1723; Iorga 1906: 40)

10. De asemenea, jocurile de cuvinte cultivate mai ales din a doua jumătate a secolului al XVII–lea sînt totdeauna reinterpretate din perspectivă creștină:

Formula des întîlnită în epitafurile antice capătă sensul creștin al morții ca plecare spre adevărata viață: *abiit non obiit*[13] (Brașov 1654); *abiit non obiit… exspectat gloriosam resurrectionem exuuiae* (Brașov 1713).

11. Adresarea directă către cei ce trec pe lîngă mormînt este un *topos* antic păstrat în epitafurile medievale și humaniste; aceste formule adresate trecătorului de îndemn la oprire și lectură a epitafului se asociază cu elemente creștine: meditația asupra morții, ruga pentru defunct etc.

11.1. Una dintre cele mai vechi inscripții săsești, din 1410, și anume cea de pe piatra preotului Thomas de la Biserica Neagră din Brașov, cuprinde, în spirit medieval, formula *requiescat in pace,* urmată de cererea de a se rosti rugăciuni pentru mîntuirea sufletului defunctului:

[12] Cf. *Spes mea Christus* (Sighișoara 1647).

[13] Cf. *obiit non obiit* (Bistrița 1626).

–*…cuius anima requiescat in pace, Amen. Item supplicauit praedictus dominus omnibus ingredientibus hanc ecclesiam, quoties ob reuerentiam uirginis gloriosae ac pro salute suae animae quiuis unum Aue Maria dicere non recusabit.*

Această structură a formularului funerar care include cererea de a se rosti rugăciuni pentru defunct se păstrează în toate ariile geografice și în toate perioadele examinate:

– *Huius tu cineri requiem placidumque uiator exoptes somnum, caetera Christus habet* (Rupea 1651);

– *Tu uiue uiator et mihi propicium redde precando Deum* (Sîn Paul 1657; Orbán 1871: 35, nota 3);

– *siste uiator et memento mortalitatis… precare ergo* (București 1736; IOB 1965: 216, nr. 40);

– *molliter hic iaceat fare uiator humo*[14] (Bădeni 1778; Orbán 1871: 164).

11.2. Termenul ***uiator***, mai rar ***lector***, poate fi însoțit de adjective:

– *Siste gradus igitur tumulum Philo:christe uiator Inspice, dic: Pauli molliter ossa cubent* (Sibiu, 1626); de remarcat adjectivul compus *philo Christus*;

– ***Pie*** *lector, non sit tibi graue dicere: requiescat in pace*[15] (1631, Cotnari; IOB 1965: 524, nr. 639).

11.3. Trecătorului i se reamintește că va împărtăși aceeași soartă: *discite mortales puluis et umbra sumus* (Sighișoara, 1620), *…quia cinis fumus et umbra* (Tirimia Mare, 1631; Orbán, 1870: 46–48), iar moartea este privită ca o trecere spre adevărata viață a creștinului, în inscripțiile din a doua jumătate a secolului al XVII-lea:

– *mecum uis esse uiator* (Hărman, 1667);

– *tu ista qui legis uiatorem esse te memento* (Hărman, 1710), cu deplasarea semantică a termenului *uiator*.

11.4. Odată ajuns în ceruri, defunctul îi poate sfătui pe cei rămași în viață să mediteze la viața de dincolo, să se străduiască să descopere adevărul vieții veșnice în împărăția cerurilor:

[14] Remarcăm absența formulei *sit tibi terra leuis*; în schimb, este preferată formula *molliter ossa quiescant*: *Spiritus hymnisonans Christ. uni super aethera cantat, hic penes ossa uiri molliter ossa cubant* (Sibiu 1577; Möckesch 1839: 28–29, nr. 26); *Sic tanti exiguo moeste pia turba sepulchro / Condimus atque uiri molliter ossa cubant* (Sibiu 1627, 1655; Möckesch 1839: 51, nr. 60); *chara Susanna uale, et tuae molliter ossa quiescant* (Livezile 1735).

[15] Cf. *Hic requiescat in pace generosus dominus Johannes P., huius saxonicalis ecclesiae custos qui obiit MCCCLXXIII* (Cîmpulung 1373; Lăzărescu 1957: 122); *(e)gregius Nicolaus ... ikeld hic sepultus, cujus anima requiescat in pace.* (Sibiu sec. XV; Möckesch 1839: 23, nr. 19); *Requiescat in pace* (Baia 1634; IOB 1965: 525, nr. 641).

– *quid tum succedere lector tu debe in coelo est patria grata piis* (Sighișoara, 1587);

– *subsiste, qui Christiani nominis uis esse aemulus, uiator*! (Sibiu, 1693; Möckesch, 1839: 77–78, nr. 96), de remarcat relația dintre termenul *christianus* și numele defunctului Christian Reichart;

– *Si nosse gestis uiator. quis hoc marmore tegatur accipe: / (retine) uiam uiator et sic uoti tui compos factus disce uiuendo mori ut moriendo uiuas* (Hosman, 1712), cu figura etymologica *uiam – uiator*.

După cum arată Kajanto (1993: 57): „*These clearly classicizing topics in Renaissance epigraphy should not, however, be exaggerated (…) After the mid sixteenth century, and especially in the baroque age, the Christian message in epitaphs became more and more pronounced, and the paganizing features of Renaissance epigraphy began to be more and more a thing of the past*".

12. În inscripții apar multe sinonime pentru 'a muri', în timp ce 'a trăi' este desemnat prin *uiuere in Christo*, în structuri ce ar părea paradoxale dacă nu ar fi interpretate din perspectivă creștină (ex: *post uitam uiuere*).

În concepția creștină asupra morții, moartea nu mai este un fapt natural sau o fatalitate, ci este consecința păcatului originar: omul și-a pierdut prin păcat imortalitatea originară, dar poate să o recîștige, reconcilierea începînd prin botez, iar aducerea-aminte a prezenței morții devine pregătire pentru viața eternă.

Cele patru tipuri de formular funerar, dincolo de particularitățile evoluției lor, prin care fiecare se raportează la elemente anterioare, fie dezvoltîndu-le (de exemplu, tendința encomiastică din perioada decăderii Imperiului Roman se regăsește în inscripțiile baroce, sau unele formule antice păgîne sînt incluse între formulele Renașterii), fie, dimpotrivă, eliminîndu-le (astfel, se pierde gustul pentru macabru specific Evului Mediu), prezintă o trăsătură constantă: viziunea coerentă și unificatoare asupra vieții de apoi.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 107-116)

Bibliografie

Izvoare

Victor Brătulescu, 1937, „Biserici din Transilvania", în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul XXX, pp. 1–42.

Julius Gross, 1925, „Die Gräber in der Kronstädter Stadtpfarrkirche", în *Jahrbuch des Burzenländer Sächsischen Museums*, I. Jahrgang, Kronstadt, pp.132–154.

IOB, 1965, *Inscripțiile medievale ale României. Vol. I – Orașul București, 1395–1800* (red. Al. Elian), București.

Nicolae Iorga, 1906, *Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene*, București.
Al. Lapedatu, 1909, „Antichitățile de la Baia", în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul II, pp. 53–64.
E. Lăzărescu, 1957, „Despre piatra de mormînt a comitelui Laurențiu și cîteva probleme arheologice și istorice în legătură cu ea", în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*,1–2, pp. 109–127.
Samuel Möckesch, 1839, *Die Pfarrkirche der Augsb. Conf. Verwandten zu Hermannstadt*, Hermannstadt.
Balász Orbán, 1868…, *A Székelyföld léirása*, vol. I–1868, II–1869, III–1870, IV–1870, V–1871, VI–1873, Pest.

Dicționare și studii

Albert Blaise, 1954, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout.
Albert Blaise, 1966, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques,* Turnhout.
Angelo Brelich, 1937, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano,* Budapest.
René Cagnat, 1890, *Cours d'épigraphie latine*, Paris.
Robert Favreau, 1979, *Les inscriptions médiévales*, Turnhout.
Robert Favreau, Jean Michaud, 1978, *Epighraphie et lexicographie*, în vol. *La lexicographie du latin médiéval*, Paris.
Iiro Kajanto, 1980, *Classical and Christian. Studies in Latin Epitaphs of Medieval and Renaissance Rome*, Helsinki.
Iiro Kajanto, 1993, „Latin Verse Inscriptions in Medieval and Renaissance Rome", în *Latomus*, 52, pp. 42–57.
Karl Maria Kaufmann, 1917, *Handbuch der altchristichen Epigraphik*, Breisgau.
John Edwin Sandys, 1927, *Latin Epigraphy*, Cambridge.

Despre pregătirea în vederea lecturii unei pagini de teologie

Ștefan AFLOROAEI

1. Înainte de toate, „curățirea de patimi”

Aflăm adesea vorbindu-se, în literatura filocalică, despre nevoia de contemplare a creației sau a frumuseții acesteia. Omul resimte această nevoie în felul unui sens dezirabil al vieții sale. De la contemplarea frumuseții celor create se poate trece, mai departe, la contemplarea rațiunilor lor divine. Este vorba de o cale ce solicită, în definitiv, efortul de o viață al omului. Pe o asemenea cale vor fi distinse, cum știm, treptele ce descriu ascensiunea spirituală („*urcușul duhovnicesc*”, cum spune părintele Dumitru Stăniloae). Ea duce de la curățirea de patimi și exersarea unor virtuți, la contemplarea rațiunilor divine ale celor create, „*apoi la vederea lui Dumnezeu în lumină și la unirea cu El*”[1].

Numai că acest lucru presupune o pregătire cu totul aparte. În ultimă instanță, presupune o altă sensibilitate, un mod diferit de înțelegere și de viață. Pînă și lectura unor scrieri inspirate, precum *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog, solicită o pregătire deosebită din partea cititorului (cum ne încredințează ucenicul său, Nichita Stithatul). Cînd cititorul este un ucenic sau un frate, cineva care asumă realmente ceea ce citește, pregătirea în vederea lecturii devine un lucru esențial. Se va feri să citească oricum și oricînd o pagină de teologie. Iar pregătirea durează destul de mult, uneori întreaga viață, sub forma unor exerciții și atitudini îndelung cultivate.

Ca să dau un singur exemplu în acest sens, Nichita Stithatul, în cuvîntul introductiv la *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog, vorbește pentru început despre cerințele ce trebuie să le îndeplinească acela care „*voiește să se aplece asupra scrierilor bărbaților teologi*”. Una din ele este redată astfel: „*trebuie să se curățească și să se lumineze și să-și limpezească vederea prin Duhul Sfînt și să înainteze la*

[1] Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 318.

contemplarea întregii creații cu privirea unei înțelegeri curate /…/"[2]. În absența „*limpezirii vederii prin Duhul Sfînt*", omul ar trebui „*să se păzească de citirea textului ce urmează* [*Imnele iubirii dumnezeiești* – n.r.]". Așadar, este necesară înainte de toate „*curățirea de patimi*", fapt ce privește deopotrivă simțurile și mintea omului. Se află aici exprimată, cum vedem, o grijă cu totul aparte a învățatului creștin.

Nouă, astăzi, faptul ca atare poate să ne apară destul de ciudat, greu de tradus în categoriile vieții de acum. Cu toate acestea, resimțim ușor dificultățile ce survin în lectura unui text precum *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog. Doar că le resimțim de regulă altfel, sub alte unghiuri: nu te mai poți raporta la un asemenea text ca la unul simplu literar, nu poți evalua spusele autorului după criteriile experienței intersubiective și nu poți iniția, de unul singur, o cale de interpretare. Cu alte cuvinte, nu e suficient să constați că ai în față o operă de excepție, fie aceasta a unui om sau a unei epoci.

Știm acum că grija de sine sau – cu alți termeni – preocuparea de sine (după gr. *epimeleia heautou*) a fost definitorie pentru cîteva școli filosofice grecești, mai ales pentru cea neoplatoniciană și cea stoică[3]. Ea revine cu un înțeles nou la scriitorii creștini, Metodiu din Olimp, Vasile din Cezareea, Grigorie de Nyssa și alții. Chestiunea ca atare nu putea să le fie străină, dimpotrivă. Știau bine, cum avea să spună mai tîrziu Nichita Stithatul, că în absența curățirii de patimi mintea omului va fi stăpînită de „*lucrurile văzute*" și de „*grija cea lumească*". Mai rău încă, ea ajunge „*împărțită și împrăștiată într-o mulțime de lucruri*"[4]. Fiind incapabilă „*să primească înălțimea cuvintelor și descoperirilor* [*divine*]", ar putea „*să calce și să murdărească cele dumnezeiești*"[5]. Ideea este reluată puțin mai jos: „*Căci cele sfinte nu trebuie comunicate nimănui care duce o viață necurată*". Se reface astfel o cerință mai veche, exprimată altădată și de Origene, anume că acela care citește scrierile revelate trebuie să fie el însuși demn de ceea ce citește.

Ce s-ar întîmpla de fapt cu cel care ar citi oricum astfel de pagini, fără a face efortul despre care este vorba mai sus ? Nepregătit să primească cele sfinte, le-ar

[2] Cf. Nichita Stithatul, *Despre cartea „Imnelor dumnezeiești" a părintelui nostru cuviosul Simeon*, în Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 322.

[3] A se vedea în această privință Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 13-36. Autorul discută deopotrivă despre preocuparea de sine la unii autori creștini din primele secole sau de mai tîrziu.

[4] Foucault, 2004, p. 327. Aș înțelege de aici că mintea omenească, atîta vreme cît se află sub puterea unor patimi, vede lumea în forme sau categorii cu totul discutabile, de felul celor schizoide, așa cum sînt multiplul fără unitate, diviziunea indefinită și diferența ce separă.

[5] „*Nu trebuie date unui astfel de om* [cuvintele și descoperirile divine – n.r.], *cum nu trebuie, după spusa Evangheliei, aruncate înaintea lui mărgăritarele Cuvîntului* (*Matei* VII, 6), *ci celor care printr-o curățire la culme se ridică pînă la treapta sfințeniei lor*" (Nichita Stithatul, *op. cit*., p. 237).

întîmpina sigur fără bucurie (cum ne spune Nichita Stithatul), asemeni unor lucruri străine sau silnice. Ar ajunge mai curînd la sminteală decît la înțelepciune. Și aceasta, deoarece nu ar fi capabil „*să ridice ochii spre ceva din cele ce sînt mai presus de noi*". Faptul s-ar explica, pe de o parte, prin slăbiciunea voinței omenești, iar pe de altă parte, prin aceea că sufletul său nu s-a deschis încă puterii Duhului Sfînt și lucrării acestuia. Ideea din urmă este explicit formulată de interpretul vechi: „*puterea dumnezeiască face tot sufletul, ajuns din fericire la starea de curăție, să tindă ca un suflet nemuritor și înțelegător, spre viața îngerilor, după cuvintele lui Dionisie, grăitorul de cele sfinte...*".

2. Curățirea de patimi ca „*făptuire filosofică*"

Lucru important în discuția noastră, curățirea de patimi – odată cu dobîndirea unor virtuți distincte – apare acum în felul unei „*făptuiri filosofice*"[6]. Iar sensul pregătitor al „*făptuirii filosofice*" este bine precizat în scrierile timpului. Intenționalitatea sa este una practică sau, cum spunem acum, existențială. Căci ea privește, în ultimă instanță, tocmai modul de existență al omului, așa cum îl regăsim în felul său de a gîndi, în raportarea la semeni sau la lucruri și în preocupările sale zilnice.

Știm de altfel că învățătura creștină a fost socotită de unii învățați ai timpului o adevărată filosofie, anume filosofia revelată. Sînt de întîlnit și alte sintagme, precum „*filosofia pustiei*" (Sf. Ioan Gură de Aur) sau „*filosofia dumnezeiască*". Față de aceasta, ceea ce vechii greci au transmis în materie de filosofie va conta ca o propedeutică a învățăturii revelate. „*Conform lui Philon și Origene, artele liberale* [artele cuvîntului din ciclul numit *trivium*, gramatica, retorica și dialectica, sau artele numerelor din ciclul numit *quadrivium*, aritmetica, geometria, muzica și astronomia n.r.] *erau o propedeutică la filosofia greacă, iar filosofia greacă, o propedeutică la filosofia revelată. Dar încetul cu încetul, etapele de pregătire au avut tendința să se schimbe. Atunci cînd Augustin din Hippona, în a sa* ***De doctrina christiana****, enumeră cunoștințele profane necesare exegetului creștin, el pune pe același plan artele liberale, ca matematicile sau dialectica, și filosofia*"[7]. Învățătura creștină ajunge să reprezinte ea însăși un mod de viață, calea de refacere a comuniunii cu Dumnezeu. În momentul în care acest mod de viață este cultivat

[6] Cf. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 327.

[7] „Regăsim această uniformizare la începutul Evului Mediu, în epoca carolingiană, la Alcuin. Din secolul IX pînă în secolul XII, filosofia greacă, grație unor opere ale lui Platon, Aristotel și Porfir, cunoscute prin intermediul unor traduceri și comentarii realizate la sfîrșitul Antichității de Boetius, Macrobius și Martianus Capella, va continua să fie utilizată, ca în timpul Părinților Bisericii, în dezbaterile teologice, ce servesc și la elaborarea unei reprezentări a lumii" (Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică ?*, traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 278-279).

mai mult decît altele cunoscute pînă atunci, situația filosofiei de proveniență greacă se schimbă inevitabil. O consecință o constituie despărțirea ei, ca discurs, de modurile de viață în care s-a exprimat altădată, epicureic, platonician și stoic[8]. Probabil că lucrurile sînt puțin mai complicate, însă importă această relație nouă între filosofie și modul creștin de viață.

La ce anume conduce acest exercițiu pregătitor numit acum „*făptuire filosofică*" ? Ea asigură, înainte de toate, un gen de eliberare a minții, în așa fel încît omul să poată primi cum se cuvine mesajul divin. Decisivă este, în primă instanță, tocmai capacitatea omului de a se deschide și a primi cele revelate. Contează enorm această disponibilitate, ca omul „*să primească înălțimea cuvintelor și a descoperirilor* [divine – n.r.]"[9]. Eliberarea minții este descrisă cel mai adesea în termeni de limpezime sau transparență. Mintea se eliberează atît de unele cauze sau prilejuri ale patimilor, cît mai ales de puterea lor. Este în joc un sens diferit al libertății, numit în termeni destul de precișii: absență a unor afecte sau patimi (*apatheia*), liniște interioară (*hesychia*) și, în cele din urmă, pacea comuniunii cu Dumnezeu. Știm că unul din acești termeni, *apatheia*, a fost mult invocat în tradiția stoică. Doar că sensul său vechi nu avea cum să mai satisfacă în mediul creștin. Apărea legat prea mult de exercițiul intelectiv al minții, uneori în chip exclusiv. Dacă *apatheia* stoică aduce într-adevăr o formă de libertate, aceasta pare să fie mai mult a intelectului, ceea ce nu mai este suficient pentru adevărata veghe a monahului.

În același timp, exercițiul filosofic poate să modifice relația omului cu lumea în care trăiește. Simplu vorbind, poate să conducă la un gen de reorientare a privirii sau a atenției. Este greu să nu-ți amintești aici că Plotin a susținut ceva asemănător, însă într-un context mult diferit. Cum spune la un moment dat, „*fiecare suflet este și devine ceea ce privește*" (*Enneade*, IV, 3. 8). Dacă va privi spre cele mai prejos decît el însuși, va suporta un gen de cădere pînă la nivelul lor. Dacă însă va privi către cele de sus, atunci va trece dincolo de sine, ajungînd să vadă însăși grația ce strălucește peste oameni și lucruri.

3. Reorientarea privirii: *visio speculativa*

Să revin la ceea ce spuneam mai sus în legătură cu nevoia de reorientare a privirii sau a atenției. Este știut că în literatura patristică se fac multe referințe la ceea ce însemna atunci vederea speculativă, *visio speculativa*. Aceasta numește un mod indirect și parțial de a vedea cele divine. Cunoașterea *per speculum* indică

[8] Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 275-276.

[9] Cf. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 237.

vederea mijlocită, enigmatică și incompletă a celor dumnezeiești[10]. Referințele frecvente sînt mai ales la epistolele pauline, precum I *Corinteni* 13, 12 („*Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu*")[11]. Doar în *eschatón*, adică la „*sfîrșitul veacurilor*", cunoașterea speculativă ar urma să lase locul înțelegerii nemijlocite și deplin transparente („*față către față*"). Este însă nevoie, pentru aceasta, de restaurarea completă a naturii umane. Pînă în acea clipă, de care nimeni dintre oameni nu are știință, relația cu cele divine rămîne mediată și lipsită de limpezimea ei originară. Dacă totuși vederea nemijlocită a celor divine le este rezervată cîtorva, celor iluminați în sfințenia lor, acest fapt nu suspendă în genere condiția speculativă sub care se află mintea omenească.

Cum s-a înțeles încă de atunci, există mai multe trepte ale vederii speculative, „*ca în oglindă*". Bine cunoscută ne este, înainte de toate, oglinda în care ne privim aproape zilnic fiecare dintre noi. Această oglindă spune și ea ceva despre felul nostru de a fi, doar că într-o măsură cu totul insuficientă. „*Cînd te duci la frizerie ca să-ți tunzi părul, iei oglinda și te uiți cu atenție la pieptănătura părului, întrebi pe cei de față și chiar pe frizer dacă îți este aranjat bine părul de pe frunte; chiar cînd ești bătrîn, nu te rușinezi să-ți piepteni și să-ți aranjezi părul ca unul tînăr*"[12]. Însă locul unei astfel de oglinzi îl poate lua altceva din viața noastră, de exemplu casa în care trăim, starea trupului și a lucrurilor din jur sau mai ales privirea celorlalți. Nici acestea din urmă nu-ți oferă prea multe cu privire la tine însuți. Nu-ți spun, de pildă, ce anume aduce urîțenia chipului propriu și cum poate fi depășită pînă la urmă această urîțenie. Dacă totuși te întrebi cu privire la starea sufletului tău, oglinda potrivită ar trebui să fie alta. Este vorba de oglinda care ne arată nu doar urîțenia chipului propriu, ci deopotrivă „*cum să ne schimbăm această urîțenie într-o frumusețe fără seamăn*". O aflăm, de pildă, atunci cînd avem în față un mod diferit de viață. „– *Care-i oglinda aceea* [ar întreba celălalt – n.r.] ? – *Viața bărbaților virtuoși, istoria vieții lor fericite, citirea Sfintelor Scripturi, legile date de Dumnezeu. Dacă ai vrea să te uiți numai o dată la chipurile acelor sfinți, vei vedea și urîțenia sufletului tău; și, odată ce ți-ai văzut-o, nu mai ai nevoie de altceva ca să*

[10] Am făcut unele considerații în legătură cu vederea speculativă („*ca în oglindă*", *per speculum*) în *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gîndirea speculativă și prezența ei firească astăzi*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 93-174.

[11] Cf. și *Romani* 1, 20 („*Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegîndu-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire...*"). Un alt loc mult invocat se află în II *Corinteni* 3, 18: „*Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, fața Domnului...*".

[12] Cf. *Omilii la Matei*, IV, 8, în Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, partea a treia, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 59.

scapi de urîțenia lui". Cum vedem, ceea ce importă în ultimă instanță este chipul adevărat din om, numit altădată cu ajutorul termenului *eikón*. Importă tocmai măsura în care acesta devine activ, ca imagine a Creatorului. Exact aici vom găsi oglinda ce ne-a fost dată spre vindecare de consecințele păcatului și ale căderii.

În această din urmă oglindă, a chipului propriu, omul se poate vedea cu adevărat pe sine. Tot în ea Dumnezeu se arată omului, însă nu așa cum este în sine, ci cu puterile și lucrările sale. Cînd mintea omului este curată, imaginea din această oglindă este și ea curată. Este ceea ce menționează Sf. Grigorie Palama într-un loc din *Contra lui Varlaam*: „[Dumnezeu-n.r.] *se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămînînd nevăzut după ceea ce este în sine. Căci acesta este caracterul formei din oglindă: anume, arătîndu-se, nu se vede* [în ea însăși – n.r.] *și e cu neputință să privești și în oglindă și în sine ceea ce produce forma din oglindă*"[13]. Așadar, o distincție mai veche, între a se arăta așa cum este în sine și a se arăta în afară de sine, această distincție, citită uneori ca simplă separație, este acum depășită prin noul înțeles al imaginii.

4. Străin de lucrurile văzute și de sine însuși

Cum am văzut, exercițiul pregătitor numit „*făptuire filosofică*" va conduce la o formă de eliberare a minții. Aceasta este întotdeauna necesară celui care dorește să se deschidă mesajului divin. Cu orice mod de asceză asumat (precum retragerea din lume, viața în mediul monastic, practica pastorală), este presupus efortul curățirii de patimi. Or, lectura unor pagini de teologie poate fi văzută în felul unui mod de asceză. Prin urmare, presupune un exercițiu susținut cu privire la sine, o formă de limpezime sau de transparență a minții. Este ceea ce se petrece ca dezlegare a minții de acele lucruri ce ar constitui un obstacol în ascensiunea ei spirituală.

Tocmai aici rezidă dorința omului de a deveni „*cu totul străin lucrurilor văzute*" (cum scrie Nichita Stithatul). Cel care caută să contemple frumusețea întregii creații se vede în prealabil „*cu totul străin lucrurilor văzute, adică deasupra tuturor micimilor trupului și simțurilor*"[14]. Ajunge străin de lumea divizată a simțurilor, străin de orice legătură pur contingentă sau arbitrară. De fapt, cel care devine străin de această lume nu face decît să descopere un alt înțeles al lumii. Va fi străin, în ceea ce-l privește, de acele gînduri proprii sau de acele imagini ce nu sînt decît amăgitoare. Se desparte de ceea ce înseamnă amăgire de sine, de iluziile cu privire la sine și la propria sa viață. În consecință, omul liber se desparte atît de această lume cît și de sine, de cel care a fost din această lume, în dorința de a face loc unui

[13] Sf. Grigorie Palamas, *Tratatul al doilea din triada întîi contra lui Varlaam*, apud Dumitru Stăniloae, *Viața și învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, București, 1993, p. 182.

[14] Cf. Nichita Stithatul, *op. cit*., p. 322.

sine renăscut. Una din sursele neotestamentare ale acestui mod de a fi străin este bine cunoscută: „*Ei nu sînt din lume, precum nici Eu nu sînt din lume*" (Ioan 17, 16)[15]. Deși în lume, cei care au crezut în El nu mai erau din lume. Deveniseră străini lumii, atît celei exterioare cît și celei proprii sinelui, în măsura în care acesta a fost el însuși din lume. Despărțirea de lume presupune deopotrivă despărțirea de sine, de acel sine care este legat în continuare de lume. Străin de cele văzute, omul ajunge în cele din urmă străin de ceea ce a fost el însuși pînă atunci. Liber și pregătit devine astfel tocmai cel care ajunge lui însuși străin, adică la distanță de acel sine care a rămas legat în contingențele acestei lumi. Este vorba de o pregătire care nu se încheie, căci ea continuă cu oricare nouă treaptă în ascensiunea spirituală a omului.

5. Precauții serioase față de alegorie

Am văzut deja ce spune Sf. Ioan Gură de Aur în *Omilii la Matei*, IV, 8. Sfintele Scripturi îi sînt date omului spre a-și vedea în ele chipul său adevărat. Cel care citește trebuie să regăsească, așadar, sensul soteriologic al acelor pagini. Viziunea (sau *theoria*) la care poate avea acces înseamnă altceva decît o doctrină sau o metodă anume. Căci reprezintă, așa cum s-a spus, o „*contemplare a realităților cerești revelate*"[16]. Cu alte cuvinte, reprezintă o profeție autentică, vederea celor reale în ordine divină. Tocmai de aceea comportă o latură ascetică, presupune o pregătire cu totul deosebită. De exemplu, profetul Daniel, după ce a postit timp de trei săptămîni, a primit revelația „*atunci cînd sufletul său era mai bine pregătit* (*epitedeiotera*) *să primească o asemenea vedere* (*theoria*), *prin post devenind mai ușor și mai spiritualizat* (*kouphotera kai pneumatikotera*)", așa cum se spune în *Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, III, 205-210.

Scriitorul creștin va vorbi, în această privință, despre „*sensul dumnezeiesc*" al Sfintei Scripturi. Înțelesul dumnezeiesc sau testamentar îl află cel care împlinește cuvîntul revelat, menit să vindece „*rănile păcatului și ale morții*"[17]. Alte înțelesuri posibile – alegoric, analogic sau istoric – sînt acum derivate și parțiale, încît pot ușor să devină improprii. Cît privește înțelesul dumnezeiesc al Sfintei Scripturi, acesta se anunță în chip diferit de la o situație la alta. „*În comentariul său la* ***Psalmi*** *(9, 4), Sf. Ioan Gură de Aur distinge trei feluri de afirmații biblice: acelea care reprezintă doar figuri sau imagini simbolice și care revelează un sens theoretic sau*

[15] Redau aici și versetele care-l preced pe cel de mai sus. „*Și Eu nu mai sînt în lume, iar ei în lume sînt și Eu vin la Tine /.../. Cînd eram cu ei în lume, Eu îi păzeam în numele Tău pe cei ce Mi i-ai dat /.../. Eu le-am dat cuvîntul Tău și lumea i-a urît, pentru că nu sînt din lume, precum Eu nu sînt din lume*" (*Ioan* 17, 11-14).

[16] Cf. John Breck, *Puterea Cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Herghelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 90.

[17] *Ibidem*, p. 88-89.

spiritual; acelea care au doar o semnificație literală; și acelea care sînt într-un mod autentic tipologice, în care sensul dumnezeiesc dobîndește expresie în evenimentul istoric (***theoria** adevărată*)". Iată și cîteva exemple pe care le oferă pentru cele trei feluri de afirmații biblice: 1) „*Cerboaică prea iubită și gazelă plină de farmec să-ți fie ea...*" (*Pilde* 5, 18-19); 2) „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul*" (*Facerea* 1, 1); 3) „*Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului*" (*Ioan* 3, 14)[18]. Cum vedem, sensul alegoric nu este amintit în acest loc, întrucît este de multe ori discutabil.

La ce anume ne face atenți aici Sf. Ioan Gură de Aur ? Ne spune înainte de toate că Sfintele Scripturi descoperă celui care citește un „*sens dumnezeiesc*". Intenționalitatea lor este soteriologică, să vindece „*rănile păcatului și ale morții*". Ea poate fi regăsită în acele afirmații ce aduc în față imagini simbolice cu un înțeles spiritual. Deopotrivă, poate fi regăsită în enunțurile cu semnificație literală, cîtă vreme este ea însăși revelată. Cu alte cuvinte, înțelesul literal al unor versete are acum valoare testamentară. Cînd se spune, de exemplu, „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul*", nu trebuie să căutăm în spatele acestor cuvinte nici un fel de alegorie. În cele din urmă, sensul testamentar poate fi regăsit în afirmațiile cu valoare tipologică. Prin acestea, „*sensul dumnezeiesc dobîndește expresie în evenimentul istoric* (*theoria* adevărată)". De exemplu, cele spuse în *Ioan* 3, 14 („*Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului*"), anunță atît „*un eveniment care s-a întîmplat în realitate, cît și un chip simbolic, ce trimite la însuși Iisus Hristos*" (John Breck). Cele două – evenimentul real care s-a întîmplat și chipul simbolic – se descoperă în același timp și cu aceeași evidență.

Urmează din cele spuse că, în lectura versetelor biblice, nimic nu poate fi separat de intenționalitatea lor revelată. Sensul simbolic nu este doar simbolic, cel literal nu este doar literal, iar evenimentul istoric nu are doar o semnificație istorică. Poți avea în vedere, de exemplu, un eveniment istoric menționat în textul biblic, însă dacă vei crede că semnificația lui este doar istorică te îndepărtezi cu totul de intenționalitatea testamentară a textului. La fel, nimeni nu ne oprește să căutăm în acest text unele alegorii sau pilde morale. Însă a te opri doar la aceste sensuri înseamnă a ignora, cu știință sau fără știință, intenționalitatea lor testamentară.

6. Asumarea paradoxului și a antinomiei

Ceea ce spune Nichita Stithatul, anume că omul pregătit este cel care ajunge străin lui însuși, propriilor simțuri și lucrurilor văzute, această spusă are un caracter paradoxal. Sau, într-o altă privință, ea este antinomică. De fapt, ea poate să ne apară

[18] *Ibidem*, p. 90.

atît antinomică – față de ceea ce prevede logica aristotelică a non-contradicției, cît și paradoxală – față de doxa noastră comună.

Așa cum știm, au fost distinse de multă vreme cîteva sensuri ale antinomiei. Din punct de vedere logic, antinomia numește o contradicție între două judecăți sau propoziții. Este vorba de „*o construcție formală ce apare atunci cînd din adevărul unei propoziții rezultă falsitatea ei, iar din falsitatea propoziției rezultă adevărul ei*”[19]. Dacă Epimenide cretanul spune: „*toți cretanii sînt mincinoși*”, el însuși minte întrucît este cretan, deci nu va fi adevărată spusa „*toți cretanii sînt mincinoși*”; însă dacă această spusă nu este adevărată, atunci înseamnă că Epimenide a spus adevărul și că toți cretanii sînt mincinoși. Prin felul ciudat în care este formulată o propoziție, ea duce la nașterea falsului din adevăr și a adevărului din fals. Întreține, cum vedem, o circularitate ce încalcă violent regulile gîndirii logice.

Însă literatura religioasă, mai ales cea patristică, aduce în atenție un sens diferit al antinomiei și deopotrivă al paradoxului. Situația din urmă este bine cunoscută unor fenomenologi ai vieții religioase, de exemplu lui Rudolf Otto, Mircea Eliade sau Paul Ricoeur[20]. Avînd în atenție teologia bizantină, John Meyendorff insistă asupra situației pe care o numim antinomică. Concluziile cărții sale se referă abrupt și clar la formulele antinomice prin care au fost exprimate unele adevăruri de credință[21]. Așa cum spune, „*chiar în definițiile lor oficiale, teologii bizantini au reușit în general să păstreze un simțămînt de nepotrivire între formule și conținutul de credință: cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziții care, în logica formală, se exclud reciproc, fără a fi irațională*”. Un exemplu în acest sens îl reprezintă distincția reală între persoana divină și ființa divină, spre a se putea înțelege cum anume Cuvîntul întrupat este de-o-ființă cu Tatăl. La fel distincția dintre ființă și energie, cu antinomia pe care o descoperă: „*același Dumnezeu este atît transcendent* (‘în ființă’), *cît și imanent* (‘în energii’)”. Ce înțeles mai aparte au astfel de antinomii ? Ele oferă o altă înțelegere a realității divine, numită acum personalistă și dinamică.

[19] Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 59. Logicianul ieșean se referă în acest loc la un paradox semantic, însă, cum singur spune, discuția se duce în genere despre antinomii (3. 6: *Problema antinomiilor generate de caracterul adevărat sau fals al propoziției*), uzîndu-se cu bună știință aici de sinonimia parțială a celor doi termeni.

[20] Cf., de exemplu, Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 38-39. Autorul distinge aici între paradox (un enunț ce contrariază credința sau judecata comună) și antinomie (cînd enunțurile sînt „divergente între ele, afirmînd *opposita* despre același obiect”).

[21] Cf. John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 299 sq.

Mai mult încă, descriu o experiere cu adevărat pozitivă a acesteia, fapt ce nu ar putea fi exprimat în termenii logicii clasice.

Scriitorii creștini au sesizat bine acest lucru, anume că adevărul testamentar nu poate fi exprimat cu toată forța lui în logica aristotelică a non-contradicției și în termenii simțului comun. Dimpotrivă, fiind vorba de o experiență diferită, apofatică, paradoxul formulei de credință este real și în parte inefabil[22]. Este ceea ce afli, de exemplu, atunci cînd se spune că trebuie să iubești pe cel care te urăște, să faci bine celui care îți vrea răul și să te rogi pentru cel care te prigonește (*Matei* 5, 44).

Să vedem în continuare cîteva locuri ale vorbirii antinomice în paginile Sf. Simeon Noul Teolog. Prin grija interpretului, afli de la bun început o anume justificare a lor, anume de a evita înțelegerea neadecvată a celor înfățișate în Sfintele Scripturi[23]. Omul ce caută să vorbească „*spre lauda și slava Celui care este peste toate*" urmează a ști că vorbește despre cele inefabile (*Imnul 1*). Va înțelege, de pildă, că focul divin de la care se împărtășește i se oferă întreg, dar cu toate acestea nu se împarte („*Căci te aprinzi de la foc și iei focul întreg, / dar acela rămîne neîmpărțit, neîmpuținat în ceea ce era*"). Cum spune interpretul, „*persoana lui Hristos este fiecare și în fiecare din acestea*"[24]. Însă nu se identifică în ființa sa cu nici o altă persoană, nici nu se împarte. Ultima parte a *Imnului 1* este o admirabilă înșiruire de paradoxuri. „*Căci nu va fi sfîrșit al înaintării lor în veci. / Pentru că stabilitatea creșterii spre ținta fără de sfîrșit / va consta în cuprinderea necuprinsului / Și îi va sătura Cel de care nu se poate nimeni sătura. / Plinătatea lui și slava luminii / va consta în înaintarea într-un abis și într-un început fără sfîrșit. / Și precum avînd pe Hristos ca Acela ce a luat chip înăuntrul lor. / Îi stau alături Celui care luminează în chip neapropiat, / așa sfîrșitul se face în ei începutul slavei / și – ca să-ți fac ideea mai clară – / în sfîrșit vor avea începutul și în început sfîrșitul. /... / El este un abis fără sfîrșit întru totul, / întreg în toate privințele, în toate părțile*".

[22] Cf. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. cit., p. 194. În capitolul II din această scriere (intitulat *Însușirile contrastante și posibilitățile înaintării alternative spre eternitate ale persoanei umane*, p. 173 sq.), teologul român insistă pe constituția paradoxală a persoanei umane. Vorbește astfel despre „caracterul inepuizabil, dar finit al ei" (p. 174); „trăiește ca legată de momentul prezent, dar și cuprinzînd trecutul și întinzîndu-se spre un viitor fără sfîrșit" (p. 181); „e o creatură din nimic, și aceasta trebuie să întrețină în ea conștiința smereniei, dar e creatura conștientă a lui Dumnezeu, capabilă să știe de El, și aceasta îi dă, în același timp, o valoare de neprețuit" (p. 188); „un alt paradox al persoanei stă în caracterul ei pe de o parte temporal, pe de alta etern, sau în importanța eternă a clipei temporale" (p. 192).

[23] *Ibidem*, p. 318. Este imediat invocată o sursă importantă a acestor antinomii, anume scrierile Sfîntului Dionisie Areopagitul (p. 319).

[24] *Ibidem*, nota 14, p. 334.

Vor fi invocate frecvent acele experienţe în care antinomia îşi află locul ei privilegiat. Experienţa extazului, de exemplu, este prin excelenţă antinomică: „*şi-mi ies din mine înţelegîndu-mă pe mine / ce-am devenit, din ce-am fost, o, minune* !”[25]. La fel va spune şi despre experienţa iubirii celor divine, sau despre cunoaşterea lor ca atare („*lumina Sfintei Treimi, / împărţită întreit în chip neîmpărţit, / care este una în trei Persoane, / cunoscută în chip necunoscut, atît cît voieşte Ea*”)[26].

În definitiv, cel care se împărtăşeşte de lumina Sfintei Treimi face loc în mintea sa unor paradoxuri de-a dreptul abisale. Este ceea ce aflăm, de pildă, în *Imnul 3*, dedicat vieţii monahului. „*Slăvit fiind, i se pare că e mereu mai sărac, / Şi făcut de Dumnezeu mai propriu Lui, i se pare că e mai străin. / O, minune, cu totul străină şi negrăită ! / Datorită bogăţiei nesfîrşite sînt sărac / şi avînd mult, socotesc că n-am nimic / şi spun: însetez din pricina mulţimii apei / şi cine îmi va da ceea ce am din belşug / şi unde voi afla ceea ce e înăuntrul meu, / dar cum voi apuca ceea ce este înăuntrul meu / şi înafara lumii, căci nu se vede deloc* ?”. Comentariul părintelui Dumitru Stăniloae este laconic şi limpede în acest loc. „*Cu cît* [cineva – n.r.] *e făcut mai intim lui Dumnezeu, cu atît se simte mai deosebit de Dumnezeu cel nesfîrşit şi simte neputinţa exprimării minunii Lui*”[27]. Aşadar, un paradox în aparenţă straniu, însă minunat în conţinutul său, atinge viaţa celui care este pregătit să urmeze cu adevărat calea Domnului.

(Publicat în „Text şi discurs religios”, nr. 3/2011, p. 239-249)

Bibliografie

Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gîndirea speculativă şi prezenţa ei firească astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

John Breck, *Puterea Cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Herghelegiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999.

Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, partea a treia, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994.

Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică ?*, traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

[25] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit*., p. 338.

[26] *Ibidem*, p. 341.

[27] Dumitru Stăniloae, *op. cit*., notele 41 şi 42, p. 343.

John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996

Sfîntul Grigorie Palamas, *Tratatul al doilea din triada întîi contra lui Varlaam*, apud Dumitru Stăniloae, *Viața și învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, București, 1993.

Stăniloae, Dumitru, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991

Stăniloae, Dumitru, *Viața și învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, București, 1993

Nichita Stithatul, *Despre cartea „Imnelor dumnezeiești" a părintelui nostru cuviosul Simeon*, în Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

Discursul profetic
între voința lui Dumnezeu și voia poporului

Lucian FARCAȘ

I. Profet și profetism în Israel - diversitate și unitate[1]

Pretutindeni în Orientul antic existau oameni care, ocupîndu-se cu magia sau practicînd forme de divinație (cf. *Num* 22,5 ș.u., *Dan* 2,2; 4,3 ș.u.)[2], erau considerați apți să primească mesaje din partea divinității. Oamenii făceau apel la ei înainte de a întreprinde ceva. Și profeților din Israel li se va întîmpla să împlinească funcții similare (cf. *1Rg* 22,1-29), însă numai considerarea profetismului *ca ceva de durată* permite cel mai bine constatarea caracterului unic al acestuia[3].

1. *Începuturile mișcării profetice în Israel – mărturii biblice*

Unde începe profetismul biblic ? Titlul de profet este dat și lui Abraham, însă el nu este prezentat de textul sacru ca atare, în timpul vieții sale, ci această denumire apare mai tîrziu, în timpul elaborării cărții *Genezei* (cf. *Gen* 20,7). Cît despre Moise, considerat ca fiind trimisul autorizat din partea lui Dumnezeu (Cf. *Ex* 3-4), el constituie cu adevărat un punct de plecare pentru profetism: Moise este ales de Dumnezeu ca fiind delegatul său în fața faraonului, va fi *dumnezeu* pentru acesta, în timp ce fratele său, Aron, îi va sta alături în calitate de *profet* (cf. *Ex* 7,1; *Num* 11,17-25), deci este mai mult decît un profet (cf. *Num* 12,6-8). Deuteronomul este singura din cărțile Legii care-i dă lui Moise acest nume (*Dt* 18,15); însă Moise nu

[1] Textul de față are ca bază la nivel de conținut și schemă de dezvoltare tematică: Paul Beauchamp, „Profet", în Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy ș.a. (editori), *Vocabular de teologie biblică,* Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București, 2001, p. 591-597.

[2] Cărțile biblice ale Vechiului și Noului Testament sînt citate după: *Noul Testament,* traducere, introducere și note, pr. Alois Bulai, pr. Anton Budău, ediția a II-a, Editura Sapientia , Iași 2008, p. 7-8.

[3] Cf. Karl Hoheisel, „Propheten, Prophetie (I. Religionsgeschichtlich)", în: LThK^3, Vol. 8, 1999, col. 627-628.

poate fi considerat pur și simplu ca un profet printre alții: nimeni după el nu l-a egalat la nivel de chemare și misiune în mijlocul poporului Israel (cf. *Dt* 34,10)[4].

La sfîrșitul perioadei judecătorilor, apar grupuri de „*fii de profeți*" (cf. *1Sam* 10,5 ș.u.) al căror comportament perceput ca fiind *agitat* (*1Sam*19,20-24) lasă să se vadă influența unui mediu care se regăsea în vremea aceea în ținutul Canaanului. Odată cu ei intră în uz cuvîntul *nabi*[5]. Însă, alături de acesta, se mențin și apelativele mai vechi: „*văzător*" (*1Sam* 9,9) sau „*vizionar*" (*Am* 7,12), „*omul lui Dumnezeu*" (*1Sam* 9,7 ș.u.) – care era titlul principal al lui Ilie și, mai ales, al lui Elizeu (cf. *2Rg* 4,9). De altfel, titlul de *nabi* nu este folosit în mod exclusiv pentru profeții adevărați ai lui Iahve, alături de aceștia pot apărea și profeți falși, cum sînt cei ai lui Baal (cf. *1Rg* 18,22). Mai sînt și oameni care-și fac din profeție o meserie, însă vorbesc fără ca Dumnezeu să-i fi chemat și fără să-i inspire (cf. *1Rg* 22,5 ș.u.). Studiul limbajului folosit de textele sfinte arată, în cele din urmă, că profetismul are aspecte foarte diverse, asta cît timp se poate vedea o legătură clară cu diferitele forme de profetism practicat la popoarele vecine cu Israelul. Însă, pe măsură ce se va contura tot mai clar figura profetului și natura misiunii sale, va ieși la lumină și unitatea specifică.

2. *Elemente de tradiție în mișcarea profetică*

A existat o adevărată tradiție profetică ce s-a perpetuat datorită ucenicilor acestora (Kopp, 1991: 20-46)[6]. Ca și în cazul lui Moise (cf. *Num* 11,17), Duhul este transmis de la un profet la altul, de obicei de la profetul consacrat la ucenicul acestuia: așa, de exemplu, trece de la Ilie la Elizeu (cf. *2Rg* 2). Isaia îi amintește pe ucenici săi (cf. *Is* 8,16), iar Ieremia este însoțit de Baruh. Slujitorul lui Iahve[7], a cărui figură, încă mai mult decît cea a lui Moise, depășește profetismul, asumă trăsăturile unui profet-ucenic care îi învață pe alții (cf. *Is* 50,4 ș.u.; 42,2 ș.u.). În acest cadru al unei tradiții vii, Sfînta Scriptură joacă în mod firesc un rol (cf. *Is* 8,16; *Ier* 36,4) ce va crește odată cu timpul: în gura lui Ezechiel, Iahve nu mai pune doar cuvintele sale, ci o carte. Mai ales după exil, conștiința unei tradiții profetice se

[4] Pentru personalitatea lui *Moise*, cf. René Motte, Marc-François Lacan, „Moise", în Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy ș.a., 2001, p. 451-453.

[5] Pentru înțelegerea acestui termen, Biblia folosește multe expresii, însă pentru conceptul de *profet*, așa cum s-a cristalizat din punct de vedere biblic-teologic, domină sensul de *chemat de Dumnezeu*, „strigătorul chemat" – cf. Hossfeld, Frank-Lothar, „Propheten, Prophetie (II. Biblisch)", în: LThK[3], Vol. 8, 1999, col. 628-632, 628.

[6] Cf. Kopp, Johanna, 1991, *Israels Propheten – Gottes Zeugen heute: Zugänge zu den Prophetenbüchern des Alten Testaments,* Editura Bonifatius, Paderborn, p. 20-46.

[7] *Slujitorul lui Iahve* este un personaj important în întreaga literatură profetică, este cel care-l prefigurează prin excelență pe Isus, trimisul lui Dumnezeu. El este omul durerii care aduce mîntuirea – cf. Augrain, Charles / Lacan, Marc-François, „Slujitorul lui Dumnezeu", în Léon-Dufour, Xavier / Duplacy, Jean ș.a. (2001), p. 699-701, mai ales p. 700.

impune în mod retrospectiv în Israel (cf. *Ier* 7,25; 25,4; 29,19; 35,15; 44,4). Cartea Mîngîierii – unul dintre aspectele importante specifice școlii și scrierilor lui Isaia – face apel la această tradiție atunci cînd reamintește vechile preziceri ale lui Iahve: „*Grăiți, apropiați-vă și sfătuiți-vă unul cu altul ! Cine a vestit aceasta, cine altădată a dat de știre ? Oare nu Eu Domnul ? Nu este al dumnezeu afară de Mine. Dumnezeu drept și izbăvitor nu este altul decît Mine!*"[8] (*Is* 45,21; cf. 48,5).

Însă caracterul unitar al tradiției profetice are o origine de cu totul altă natură decît aceste relații care pot fi observate de mintea umană: profeții, de la început, sînt cu toții inspirați de același *Duh al lui Dumnezeu* (chiar dacă mulți dintre ei nu menționează Duhul drept sursă a profeției; a se vedea totuși *1Sam* 10,6; *Mih* 3,8; *Os* 9,7; *Il* 3,1ș.u.; *Ez* 11,5). Oricare le-ar fi dependențele reciproce, cu toții primesc Cuvîntul lui Dumnezeu. Carisma profetică este o carismă de revelație (cf. *Am* 3,7; *Ier* 23,18; *2Rg* 6,12) care îi dă omului să cunoască ceea ce el nu ar putea descoperi cu propriile sale puteri. Obiectul acestei carisme este deopotrivă multiplu și unic: este planul de mîntuire, care se va împlini și se va unifica în Isus Cristos. Scrisoarea către *Evrei* afirmă lucrul acesta chiar de la început: „După ce în trecut a vorbit în multe rînduri și în multe moduri părinților noștri prin profeți, Dumnezeu, în aceste zile din urmă, ne-a vorbit nouă prin Fiul, pe care l-a pus moștenitor a toate, prin care a făcut și veacurile" (*Evr* 1,1-2).

3. *Rolul profeților în cadrul comunității*

Constituind o tradiție, profetismul are și un loc deosebit de important în mijlocul comunității lui Israel: face parte integrantă din aceasta, însă fără a o absorbi. Profetul poate fi văzut avînd, împreună cu preotul, un rol în ungerea regelui (cf. *1Rg* 1). Regele, preotul și profetul constituie multă vreme cei trei poli ai societății israelite, fiind destul de diferiți pentru a ajunge uneori în opoziție, dar în mod normal necesari unul altuia. Cîtă vreme există așadar un stat, se găsesc acolo profeți pentru a-i lumina pe regi: Natan, Gad, Eliseu, Isaia îndeosebi și, din cînd în cînd, Ieremia. Acestora le revine să se pronunțe dacă acțiunea întreprinsă de către monarh este cea pe care o vrea Dumnezeu, sau dacă o anumită politică se înscrie cu exactitate în planul de mîntuire. Totuși, în sensul aprofundat al termenului, profetismul nu este o instituție, așa cum este regalitatea sau preoția: Israel își poate oferi, își poate alege și singur un rege (cf. *Dt* 17,14 ș.u.), dar nu are posibilitatea de a-și alege și un profet: acesta este prin excelență un dar absolut al lui Dumnezeu, el este rodul făgăduinței (cf. *Dt* 18,14-19), este însă un dar acordat în mod liber. Acest

[8] Text citat după: *Biblia sau Sfînta Scriptură,* Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București 1975, p. 713. Textele din Vechiul Testament sînt citate mai departe din aceeași sursă.

lucru se vede bine în perioada în care profetismul se întrerupe[9] (cf. *1Mac* 9,27; *Ps* 74,9): atunci Israel trăiește în așteptarea Profetului făgăduit – care va fi trimisul lui Dumnezeu, Isus, Fiul său unic (cf. *1Mac* 4,46; 14,41). În aceste condiții, se înțelege entuziasmul cu care au primit iudeii predica lui Ioan Botezătorul, ultimul dintre profeți, chemat nu numai să anunțe venirea *Profetului făgăduit,* ci să-l arate deja sosit între oameni (cf. *Mt* 3,1-12)[10].

II. Profetul și destinul său personal

1. *Chemarea profetului*

Profetului îi revine un loc în cadrul comunității, însă ceea ce îl constituie este vocația. Acest lucru este evident în chemarea lui Moise, a lui Samuel, Amos, Isaia, Ieremia, Ezechiel, fără a-l uita pe Slujitorul lui Iahve. Confidențele lirice ale lui Ieremia sînt axate pe aceeași temă. Dumnezeu are în întregime inițiativa și domină asupra profetului: „*Domnul Dumnezeu a vorbit, cine ar putea să nu profețească* ?" (*Am* 3,8; cf. 7,14 ș.u.). Ieremia, consacrat încă din sînul mamei sale (cf. 1,5; *Is* 49,1), vorbește despre o seducere (cf. 20,7ș.u.). Ezechiel simte că mîna lui Dumnezeu îl apasă cu putere (cf. *Ez* 3,14). Chemarea trezește în Ieremia conștiința slăbiciunii (cf. *Ier* 1,6), iar Isaia, pe cea a păcatului (cf. *Is* 6,5). Ea duce întotdeauna spre o misiune, al cărei instrument este gura profetului care va rosti Cuvîntul lui Dumnezeu (cf. *Ier* 1,9; 15,19; *Is* 6,6 ș.u.; *Ez* 3,1 ș.u.).

2. *Mesajul profetului și viața lui: chemat de voința lui Dumnezeu, încercat de vrerea poporului*

O mulțime de gesturi expresive – mai bine de treizeci la număr – preced sau însoțesc expunerile orale (cf. *Ier* 28,10; 51, 63; *Ez* 3,24-5,4; *Zah* 11,15). Aceasta deoarece Cuvîntul revelat nu se reduce la vorbe, ci este viață; este însoțit de o participare simbolică, și nu magică, la gesturile lui Iahve, care împlinește ceea ce spune. Unele acțiuni simbolice au efecte imediate: cumpărarea unui ogor (cf. *Ier*

[9] Aceasta s-a datorat regelui Antioh care a prădat Israelul și a pîngărit templul; plîngerea poporului în aceste momente de suferință și încercare, cînd nu mai sînt profeți, este exprimată în formă poetică: „*Și a făcut ucidere de oameni și a grăit cu trufie mare. Și a fost plîngere mare în Israel și în tot locul. Și au suspinat căpeteniile și bătrînii, fecioarele și tinerii au slăbit, și frumusețea femeilor s-a schimbat. Tot mirele a izbucnit în plîns și mireasa care ședea în cămară a fost în jale. Și s-a cutremurat pămîntul din pricina celor care locuiau pe el și toată casa lui Iacov s-a îmbrăcat în ocară*" (*1Mac* 1,25-29); cf. observația din *La Bible de Jérusalem,* Les Édition du Cerf, Paris 1992, p. 586, nota *c*.

[10] În privința lui Ioan Botezătorul și a misiunii sale profetice, cf. Jean Radermarkers, „Jean. 2. (Jean le Baptiste)", în Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Celcor ș.a., *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Editura Brepolis, Maredsous 1987, p. 642-643.

32), boli, neliniști (cf. *Ez* 3,25 ș.u.; 4,4-8; 12,18). Este remarcabil mai ales faptul că, în cazul profeților celor mai importanți, viața conjugală și familială face corp comun cu revelația. Este cazul căsătoriei lui Osea (1-3). Isaia nu face decît să o amintească pe „prorociță", soția sa (cf. *Is* 8,3), dar el și copiii săi sînt semne pentru popor (8,18). În timpul exilului, semnele devin negative: celibatul lui Ieremia (cf. *Ier* 16,1-9), văduvia lui Ezechiel (cf. *Ez* 24,15-27). Sînt tot atîtea simboluri, nu imaginate, ci trăite și, prin aceasta, legate de realitate, de adevăr. Mesajul nu poate fi exterior purtătorului: nu este un concept asupra căruia acesta să aibă control. Este manifestarea în propria lui persoană a Dumnezeului viu (Ilie), a Dumnezeului sfînt (Isaia)[11].

3. *Profetul – omul încercărilor*

Cei care vorbesc în numele lor propriu (cf. *Ier* 14,14 ș.u.; 23,16), fără a fi fost trimiși (cf. 27,15), potrivit propriului lor duh (cf. *Ez* 13,3), fac parte din categoria profeților falși. Adevărații profeți au conștiința faptului că un ALTUL îi face să vorbească, pînă într-atît încît li se întîmplă să fie nevoiți să se autocorecteze atunci cînd au vorbit de la ei înșiși (cf. *2Sam* 7)[12]. Prezența acestui *Altcineva* (cf. *Ier* 20,7 ș.u.), povara misiunii primite (cf. *Ier* 4,19) provoacă deseori o luptă interioară. Seninătatea lui Isaia nu prea lasă să se întrevadă acest aspect: „*Îl aștept pe Iahve care își ascunde fața*" (*Is* 8,17). Însă Moise (cf. *Num* 11,11-15) și Ilie (cf. *1Rg* 19,4) cunosc criza de deprimare. Mai ales Ieremia se plînge cu amărăciune și, pentru o clipă, pare că este gata să-și abandoneze vocația (cf. *Ier* 15,18 ș.u.; 20,14-18). Ezechiel este „*plin de amărăciune și mînie*", „*năucit*" (*Ez* 3,14 ș.u.).

Slujitorul lui Iahve trece printr-o perioadă de aparentă tulburare și pustiu sufletesc (cf. *Is* 49,4). În sfîrșit, Dumnezeu nu le dă profeților nici o speranță în privința succesului misiunii lor (cf. *Is* 6,9 ș.u.; *Ier* 1,19; 7,27; *Ez* 3,6 ș.u.). Misiunea lui Isaia nu va duce decît la împietrirea poporului (cf. *Is* 6,9 ș.u., de citit în paralelă cu *Mt* 13,14 ș.u.; *In* 15,22). Ezechiel va trebui să vorbească „*fie că e ascultat, fie că nu*" (*Ez* 2,5.7; 3,11.27); astfel, oamenii „*vor ști că eu sînt Domnul*" (*Ez* 36,38; etc.). Însă această recunoaștere din partea Domnului nu va interveni decît ulterior. Cuvîntul profetic transcende din toate punctele de vedere rezultatele sale imediate,

[11] Pentru legătura dintre acțiunea simbolică a profetului și mesajul pentru popor, cf. Frank-Lothar Hossfeld, „Propheten, Prophetie (II. Biblisch)", în: LThK³, Vol. 8, 1999, col. 628-632, 629-630.

[12] Motivul pentru care profetul Natan trebuie să se *corecteze* în formularea mesajului său constă în faptul că el, ca om, se gîndea la urmașul de sînge al lui David, probabil la Solomon, în timp ce *profeția* trecea dincolo de orizontul acesta, ea deschidea perspectiva mesianică, se referea la *casa* lui Dumnezeu pentru oameni, concret la Isus, Fiul Fecioarei Maria din Nazaret – cf. precizarea din *La Bible de Jérusalem,* Les Édition du Cerf, Paris 1992, p. 352, nota *f.*

căci eficacitatea sa este de ordin escatologic: în cele din urmă, noi sîntem cei vizați, avea să spună mai tîrziu, în Biserica de la început, apostolul Petru (cf. *1Pt* 1,10 ș.u.).

4. *Sfîrșitul profeților – moartea ca fidelitate în înțelegerea chemării și trăirii misiunii*

Profeții au fost exterminați sub cunoscutul rege crud Ahab (cf. *1Rg* 18,4.13; 19,10.14), probabil și sub regele Manase (cf. *2Rg* 21,16) și, cu siguranță, sub Ioiachim (cf. *Ier* 26,20-23). Ieremia nu vede nimic excepțional în aceste masacre (cf. *Ier* 2,30); în timpul lui Nehemia, menționarea lor devine un lucru destul de cunoscut (cf. *Neh* 9,26), iar Isus, cunoscînd cel mai bine care a fost destinul și sfîrșitul profeților, va putea să spună: „*Ierusalime, Ierusalime, care-i ucizi pe profeți*" (*Mt* 23,37). Treptat, prin această experiență, își face loc idea că moartea profeților este încoronarea tuturor gesturilor lor profetice. Misiunea Slujitorului lui Iahve, culme a acestei linii de evoluție, debutează cu discreție (cf. *Is* 42,2) și se desăvîrșește în tăcerea mielului înjunghiat (cf. *Is* 53,7). Or, acest final este un apogeu întrevăzut: începînd cu Moise, profeții intervin în favoarea poporului (cf. *Is* 37,4; *Ier* 7,17; 10,23 ș.u.; *Ez* 22,30); Slujitorul, mijlocind pentru păcătoși, îi va mîntui prin moartea sa (cf. *Is* 53,5.11 ș.u.)[13].

III. Profeții: apărători și promotori ai valorilor fundamentale

Întîlnirea dramatică dintre profet și popor are loc mai întîi pe terenul condițiilor vechiului legămînt care avea trei valori de bază: Legea, instituțiile, cultul. În fața acestora se verifică mărturia profetică.

1. *Semnificația Legii*

Profetismul și Legea nu reprezintă două opțiuni, două curente divergente; sînt doar două funcții distincte, două sectoare care nu sînt nicidecum izolate între ele, în interiorul unui întreg. Legea declară ceea ce este valabil oricînd și pentru oricine. Profetul începe prin *a denunța greșelile* ivite împotriva Legii. Ceea ce îl diferențiază aici de reprezentanții Legii este faptul că el nu așteaptă să fie sesizat asupra unui caz pentru a se pronunța și o face fără a se referi la vreo împuternicire din partea societății sau la vreo știință învățată de la altcineva. Prin ceea ce îi revelează Dumnezeu pentru momentul de față, el pune în legătură Legea cu existența. El spune pe nume, direct, îi spune păcătosului: „*Tu ești omul acela*", așa cum a făcut Natan cu David (*2Sam* 12,7), îl surprinde asupra faptului (cf. *1Rg* 21,20), deseori pe neașteptate (cf. *1Rg* 20,38-43). Osea (4,2) și Ieremia (7,9) fac aluzie la Decalog;

[13] Ca model de viață în suferință și moarte profetică poate fi văzut în primul rînd profetul *Ieremia* – cf. Johanna Kopp, 1991, pp. 111-140.

Ezechiel (18,5-18), la legi și obiceiuri. Neplata salariilor (cf. *Ier* 22,13; *Mal* 3,5), înșelăciunea (cf. *Am* 8,5; *Os* 12,8; *Mih* 6,10 ș.u.), corupția judecătorilor (cf. *Mih* 3,11; *Is* 1,23; 5,23), refuzul de a-i elibera pe sclavi la termenul prescris (cf. *Ier* 34,8-22), lipsa de omenie a cămătarilor (cf. *Am* 2,8) și a celor care „*strivesc fața săracilor*" (*Is* 3,15; cf. *Am* 2,6-8; 4,1; 8,4ș.u.) sînt tot atîtea încălcări ale Legii, ale Legămîntului! Însă esența Legii la care fac apel profeții nu se reduce la textul scris; în orice caz, cuvîntul scris nu poate acționa așa cum acționează profetul asupra celor care îl ascultă. Prin carisma lui, el îl atinge pe fiecare om în acel punct tainic în care se optează pentru sau împotriva luminii. Or, în starea de fapt în care apare cuvîntul profetic, ceea ce este drept este nu doar respins, ci și răstălmăcit (cf. *Mih* 3,9ș.u.; *Ier* 8,8; *Hab* 1,4), schimbat în amărăciune (cf. *Am* 5,7; 6,12)[14]. Binele este numit rău și invers (cf. *Is* 5,20; 32,5); așa este minciuna pe care Ieremia o condamnă neobosit (cf. *Ier* 6,6). Păstorii tulbură apa oilor (cf. *Ez* 34,18 ș.u.), cei slabi sînt duși la rătăcire (cf. *Is* 3,12-15; 9,15; *Am* 2,7). Poporul, el însuși vinovat, nu merită nici un fel de menajamente (cf. *Os* 4,9; *Ier* 6,28; *Is* 9,16); însă profeții îi blamează cel mai vehement pe preoți și toți cei cu responsabilități (cf. *Is* 3,2; *Ier* 5,4 ș.u.) care dețin normele (cf. *Os* 5,1; *Is* 10,1) și le falsifică. Împotriva unor astfel de situații, Legea este neputincioasă. În cazul pervertirii semnelor, nu se poate recurge decît la discernerea duhurilor, a celui rău de cel al lui Dumnezeu: este situația în care se poate afla un profet înfruntîndu-l pe alt profet (cf. *Ier* 28).

2. *Grija profeților față de tradiții: între continuitate și noutate*

Păcatul nu este singurul în cauză, ci întreaga societate s-a schimbat. Profeții sînt conștienți de noutatea moravurilor, fie că este vorba de îmbrăcăminte (cf. *Is* 3,16-23), de muzică (cf. *Am* 6,5) sau de relații sociale. Schimburile de orice natură fiind în creștere, Israel ajunge în situația pe care o prevăzuse Samuel (cf. *1Sam* 8,10-18): raportul dintre stăpîn și sclav din timpul șederii în Egipt a fost transferat în interiorul poporului. În ciuda anumitor poziții antimonarhice (cf. *Os* 13,11), profeții nu caută, în general, revenirea la starea anterioară. Nu acesta este rolul lor. Ei se opun chiar poporului, care a rămas cramponat de o imagine idealizată a trecutului, a cărui reîntoarcere neprecizată o socotește sigură. Este euforia celor care spun: „*Nu este oare Iahve în mijlocul nostru*" (*Mih* 3,11), care-l numește pe Iahve „*prietenul tinereților lor*" (*Ier* 3,4; *Os* 8,2), care-și închipuie că pot obține fără osteneală ca „*Iahve să reia pentru ei toate minunile pe care le-a făcut*" (*Ier* 21,2), a celor care consideră că nu se întîmplă nimic: „*Mîine va fi ca și azi*" (*Is* 56,12; cf. 47,7). Aceștia se regăsesc pe ei înșiși în predica liniștitoare a falșilor profeți (cf. *Ier*

[14] Recunoscut pentru predica sa aspră împotriva nedreptăților sociale, considerate ca încălcări grave ale Legii lui Dumnezeu, este profetul *Amos* - Cf. Johanna Kopp, 1991, pp. 47-58.

23,17) și refuză să li se deschidă ochii asupra prezentului așa cum este. Însă profeții lui Dumnezeu sînt la polul opus față de o renegare a trecutului: Ilie se întoarce la Horeb, Osea (11,1-5) și Ieremia (2,2 ș.u.) sînt vrăjiți de amintirile pustiului, iar Deutero-Isaia (cf. *Is* 43,16-21), de cele ale Exodului. Ei nu confundă însă acest trecut cu amintirile moarte, ci se folosesc de el pentru a readuce pe drumul adevărat religia poporului[15].

3. *Exigența profetică față de cult*

Profeții au exprimări radicale la adresa jertfelor: „*Așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: ‚Arderile de tot ale voastre adăugați-le la jertfele voastre și mîncați carne; Că părinților voștri nu le-am vorbit și nu le-am dat poruncă în ziua aceea, în care i-am scos din pămîntul Egiptului, pentru arderea de tot și pentru jertfă*" (*Ier* 7,21-22; cf. *Is* 1,11 ș.u.; *Am* 5,21-25), a Chivotului (cf. *Ier* 3,16) și a Templului (cf. *Ier* 7,4; 26,1-15) – a aceluiași templu în care Isaia și-a auzit chemarea (1,6) și în care Ieremia a predicat (cf. *Ier* 7). Cuvintele lor vizează prezentul: condamnă acele jertfe care sînt de fapt sacrilegii și pot fi aplicate la fel de bine, în condiții similare, și actelor cultului creștin. Ele reamintesc totodată valoarea relativă a acestor semne, care nu au fost dintotdeauna și nici nu vor fi întotdeauna aceleași (cf. *Am* 5,25; *Ier* 7,22), și care nu pot, prin ele însele, nici să purifice, nici să mîntuiască (cf. *Evr* 10,1). Aceste jertfe nu-și au sens decît raportate la jertfa unică a lui Cristos; tocmai revelării acestui din urmă aspect îi deschide drum critica profeților. De altfel, după exil, profetismul și organizarea cultului se întîlnesc la Ezechiel (cf. *Ez* 40-48; *Is* 58,13), Malahia, Ageu. Cultul iudaic al epocii tîrzii este un cult purificat și aceasta se datorează în mare măsură profeților, care nu au conceput niciodată o religie fără cult, nici o societate fără lege[16].

IV. Profetul și noua *economie* a mîntuirii

Profeții fac legătura între Dumnezeul cel viu și creatura lui, asta în contextul cu totul aparte al momentului prezent. Însă, pornind tocmai de la acest motiv, mesajul lor este orientat cu precădere spre viitor. Pe acesta îl văd conturîndu-se sub două aspecte: cel al judecății și cel al mîntuirii divine.

[15] Cf. Frank-Lothar Hossfeld, „Propheten, Prophetie (II. Biblisch)", în: LThK³, Vol. 8, 1999, col. 628-632, 630-631.

[16] Pentru o prezentare dogmatică, respectiv cristologică și soteriologică, a misiunii profetice, cf. Jürgen Werbick, „Propheten, Prophetie (III. Systematisch-theologisch)", în: LThK³, Vol. 8, 1999, col. 633-635.

1. *Semnificația judecății*

Isaia, Ieremia, Ezechiel, dincolo de multele forme și feluri în care este încălcată Legea lui Dumnezeu, văd continuitatea păcatului săvîrșit de întreaga națiune (cf. *Mih* 7,2; *Ier* 5,1) ca pe o realitate istorică și radicală (cf. *Is* 48,8; *Ez* 20; *Is* 64,5). Aceasta este întipărită (cf. *Ier* 17,1), aderentă ca rugina sau culoarea pielii (cf. *Ier* 13,23; *Ez* 24,6). În calitatea lor de profeți, ei exprimă această situație în termeni de momente istorice. Ei spun că păcatul, azi, a ajuns la culme; Dumnezeu le-a arătat acest lucru, cum i-a arătat lui Abraham în cazul Sodomei „*Și v-am prăbușit pe voi cum a prăbușit Dumnezeu Sodoma și Gomora și ați ajuns ca un tăciune scos din vîlvătaie. Dar nu v-ați întors către mine, zice Domnul*" (*Am* 4,11; cf. *Is* 1,10). De aceea, pe lîngă îndemnuri, mesajul lor cuprinde și o sentință, cu sau fără dată, însă niciodată vagă: Israel a încălcat Legămîntul (cf. *Is* 24,5; *Ier* 11,10); profeților le revine să semnaleze acest lucru odată cu consecințele lui. Poporul aștepta Ziua lui Iahve ca pe un triumf; profeții vestesc că ea va veni cu totul altfel (cf. *Am* 5,18 ș.u.). Principiul călăuzitor al profeților în fața păcatelor poporului pare să fie acesta: via care nu a rodit va fi nimicită de stăpînul viei (cf. *Is* 5,1-7).

2. *Prioritatea vestirii mîntuirii*

Cu toate acestea, încă de pe vremea lui Amos, profeții știu că Dumnezeu nu se poate limita la pedepse. Apoi, Ieremia vestește că a venit „*să smulgă și să răstoarne, să nimicească și să dărîme, să construiască și să sădească*" (*Ier* 1,10). Israel a rupt Legămîntul, dar lucrurile nu se opresc aici. Dumnezeu este autorul acestui Legămînt: cum ar voi el să-l rupă ? Nici un înțelept n-ar putea răspunde la această întrebare, căci în trecut Israel a abuzat de fidelitatea lui Dumnezeu ca să-i fie necredincios și, astfel, s-a închis în păcat. Însă, atunci cînd înțeleptul tace (cf. *Am* 5,13), profetul vorbește. El este singurul care poate să spună că, după pedeapsă, Dumnezeu va ieși biruitor iertînd, fără a fi obligat să o facă (cf. *Ez* 16,61), doar de dragul slavei sale (cf. *Is* 48,11). Această perspectivă se înțelege și mai bine atunci cînd doctrina despre Legămînt este dezvoltată, începînd cu Osea[17], sub figura căsătoriei, ca răspuns profetic la aporiile Legămîntului: căsătoria este un contract, însă ea nu are sens decît prin iubire; or, iubirea face imposibil orice calcul și pune în față posibilitatea iertării.

[17] Cf. prezentarea cărții lui *Osea* în *La Bible de Jérusalem,* Les Édition du Cerf, Paris 1992, p. 1086-1087. Deosebit de semnificativă în acest sens este cartea lui *Ezechiel*, capitolul 16, *Istoria simbolică a Ierusalimului*: „Israelul, soția infidelă a lui Iahve, 'prostituată' cu doi străini, o imagine curentă începînd cu Osea în literatura profetică, cf. *Os* 1,2 ș.u., Ezechiel o dezvoltă într-o lungă alegorie … care reproduce întreaga istorie a Israelului… În versetele 60-63 ea se termină, ca și la Osea, cu iertarea gratuită a soțului care întemeiază o nouă alianță. Astfel se anunță nunțile mesianice a căror imagine va fi reluată de Noul Testament" - p. 1258, nota *c.*

3. *Profeți în calitate de crainici ai noului legământ*

Exilul și împrăștierea care au urmat au împlinit sentința. Legea l-a făcut pe Israel să-și simtă neputința (cf. *Rom* 7), și aceasta datorită profeților, care i-au deschis ochii. Astfel că vine și clipa îndurării. Încă de pe vremea exilului, profeții amintesc de ea atunci cînd vestesc promisiunile legate de viitor. Nu mai făgăduiesc restaurația (cf. *Ier* 31,32) instituțiilor, de acum perimate, ci un nou legământ. Îl vestește Ieremia (cf. *Ier* 31,31-34) și este reluat de Ezechiel (cf. *Ez* 36,16-38) și de Deutero-Isaia (cf. *Is* 55,3; 54,1-10). În această perspectivă nouă, Legea nu este abolită, ci își schimbă statutul: din condiție a făgăduinței, devine obiect al acesteia (cf. *Ier* 31,32; 32,39 ș.u.; *Ez* 36,27). Aceasta este o mare noutate; însă profeții mai aduc și multe altele, privind toate punctele revelației biblice: experiența profetică le abordează pe toate și le reînnoiește pe toate. Prin felul lor de viață, ca și prin învățătura lor, profeții sînt în fruntea celor pe care Pascal i-a numit „*creștinii din Legea cea veche*”[18].

4. *Spre un „astăzi” definitiv*

Această remaniere a concepțiilor despre mîntuire este inseparabilă de circumstanțele exilului și întoarcerii, căci profetul vede dintr-o singură privire adevărurile veșnice și faptele în care acestea se manifestă. Și unele și altele îi sînt revelate datorită harului carismei proprii, însă, printre cunoștințele la care omul nu poate accede de unul singur, cele privind viitorul, constituie un caz deosebit și privilegiat. Prezicerea capătă forme diverse. Uneori privește fapte apropiate, al căror impact este redus, dar a căror împlinire este mai frapantă (cf. *Am* 7,17; *Ier* 28,15 ș.u.; *1Sam* 10,1 ș.u.; *Lc* 22,10 ș.u.). Asemenea preziceri, odată realizate, sînt semne pentru un viitor îndepărtat, singurul care va fi decisiv. Acest viitor, acest sfîrșit al istoriei, este obiectul esențial vizat de profeție. Modul în care este evocat cu anticipație își are întotdeauna rădăcinile în istoria lui Israel după trup, însă îi scoate la iveală dimensiunea definitivă și universală. Dacă vizionarii descriu mîntuirea la scara evenimentelor pe care le trăiesc, aceasta ține de limitele experienței lor, dar și de faptul că viitorul lucrează în prezent. Profeții leagă prezentul de viitor pentru că acesta va fi acel *astăzi* prin excelență; utilizarea hiperbolei indică faptul că realitatea va depăși toate obiectivele istorice vizate în prezentul imediat. Acest limbaj nu ține numai să ne stîrnească o admirație literară, ci vrea să fie la înălțimea unui *eveniment absolut*. Pe acesta îl va viza direct apocaliptica – revelație prin excelență,

[18] Profeții de după exilul babilonic și literatura apocaliptică din această perioadă se îndreaptă spre *timpurile care vor veni* și care vor aparține lui Dumnezeu. Acest lucru s-a împlinit în Isus Cristos - cf. Johanna Kopp, 1991, p. 235 ș.u.

mai detașată de opțiunile politice decît vechiul profetism – îl va viza în mod direct în reprezentările figurate (cf. *Dan*). Dincolo de istoria prezentă, va lăsa să se întrevadă evenimentul absolut, centrul și scopul istoriei[19].

Merită pentru Biserică și pentru creștini să-i cunoască pe profeți și să aprofundeze chemarea și misiunea lor, actuale și pentru prezent: „*Chemarea de a fi profeți nu este, de fapt, o situație oficială, ci înseamnă a fi pus într-o situație în care contradicția dintre adevărul lui Dumnezeu și negarea acestuia poate și trebuie declarată cu tărie… Numai acolo unde Biserica se arată dispusă la convertire și este autocritică în fața adevărului lui Dumnezeu este posibil ca acțiunea ei profetică îndreptată către lume să cîștige credibilitate – cum ar fi în cadrul procesului conciliar pentru pace, dreptate și păstrarea creației sau în raport cu „**viziuni ecleziastice**” ale unor persoane particulare sau ale unor grupuri sau mișcări*”[20].

(Publicat în „Text și discurs religios”, nr. 1/2009, p. 79-89)

Bibliografie

Izvoare

Noul Testament, 2008, Traducere, introducere și note: pr. Alois Bulai / pr. Anton Budău, ediția a II-a, Editura Sapientia, Iași.

Biblia sau *Sfînta Scriptură,* 1975, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București.

La Bible de Jérusalem, 1992, Les Édition du Cerf, Paris.

Lucrări de referință

Paul Beauchamp, 2001, „Profet”, în Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy ș.a. (editori), *Vocabular de teologie biblică,* Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București, pp. 591-597.

Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Celcor ș.a., 1987, *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Editura Brepolis, Maredsous.

Karl Hoheisel, „Propheten, Prophetie (I. Religionsgeschichtlich)”, în: LThK[3], Vol. 8, 1999, col. 627-628.

Johanna Kopp, 1991, *Israels Propheten – Gottes Zeugen heute: Zugänge zu den Prophetenbüchern des Alten Testaments,* Editura Bonifatius, Paderborn.

[19] Mai pe larg despre aspectele apocaliptice, despre legătura lor cu perspectivele Noului Testament, cf. Paul Auvrai, Xavier Léon-Dufour, „Ziua Domnului”, în Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy ș.a. (2001), pp.791-795, în special p. 792 ș.u.

[20] Jürgen Werbick, „Propheten, Prophetie (III. Systematisch-theologisch)”, în: LThK[3], Vol. 8, 1999, col. 633-635, 635.

Retorica judecății divine în Scriptura ebraică

Cătălin VATAMANU

Întipărită ontologic omului căzut, conștiința propriului eshaton și a judecății acțiunilor sale după moarte aduce în istorie tulburare și zbucium interior, stare anaturală creației lui Dumnezeu. Oricît de ignorant ar fi fost cineva sau, dimpotrivă, cu capacități intelectuale deosebite, ideea morții l-a speriat întotdeauna pe om, care și-a creat mental propriile scenarii în ceea ce privește înfățișarea sufletului la judecata divină.

Omul antic și omul medieval, neputincioși în fața cataclismelor naturale (cutremure, inundații, incendii etc.) le consideră pe acestea mijloace divine de judecată, încă de aici de pe pământ. De altfel, practica procesuală a ordaliilor, de stabilire a dreptății sau a vinovăției părților în litigiu, prin diferite încercări (a focului, a apei clocotite, a fierului încins etc.) care trebuiau să probeze nevinovăția sau vinovăția celui acuzat, era considerată o judecată divină.

Omul modern întruchipează scenariile apocaliptice în același tipar. Literatura, arta și cultura modernă reflectă același zbucium interior, marcat însă de o mai mare deznădejde, de convingerea iminentei epuizări a umanității, cauzată de evoluția propriului intelect antropoidoidolatrizant și ateu spre descoperiri științifice necontrolabile. Pe fondul acestor experiențe și dezvăluiri, care de cele mai multe ori nu au nimic de a face cu revelația lui Dumnezeu, omul speriat de incognoscibilul viitorului – pe care, crede el, singur îl clădește – trăiește visul „*vieții veșnice*" pe pământ, al cărei sfîrșit hărăzit de Dumnezeu nu poate veni decît ca o imensă surpriză, ca o criză și un șoc al umanității și al creației. Venirea judecății lui Dumnezeu, reîntîlnirea față către față a lui Dumnezeu cu omul pe care l-a creat, dar nu în cadrul minunat al grădinii paradisului, ci al „paradisului" terestru transformat de om după propriile necesități, este precedată de aceleași semne telurice.

Orice scenariu de film științifico-fantastic, cu tematică apocaliptică, după ce face referire la nebunia omului modern de forțare a propriei înveșniciri aici pe pământ și, desigur, la eșecul ineluctabil al acestei încercări, prezintă eshatonul prin cele mai terestre mijloace: oprirea mișcării de rotație a pământului, inversarea polilor săi

magnetici, eclipse solare, impacturi ale unor asteroizi cu scoarța terestră – toate acestea pe fondul aceluiași tablou al cutremurelor, inundațiilor, incendiilor, epidemiilor etc. Prin urmare, finalul inexorabilului destin uman este același, doar parcursul pînă la el s-a schimbat.

Apocalipticul este „revelare". Iar, dacă ne raportăm la „revelare", atunci, pentru a găsi „taina apocalipticului" trebuie să ne întoarcem la Revelație. Sfînta Scriptură descoperă în paginile sale pronia plină de iubire a lui Dumnezeu față de umanitatea pe care a creat-o, semnificația sfîrșitului omului, ca început al unei noi vieți, și dreptatea, pacea, liniștea sufletului celui credincios în fața judecății lui Dumnezeu, firescul așteptatei întîlniri cu El.

Scriitorii sfinți ai Vechiului Testament, inspirați fiind de Dumnezeu, au avertizat întotdeauna poporul ales, și prin el întreaga umanitate, de faptul că omul este creație divină datoare de dragoste sinceră, fidelitate nefățarnică și slujire liturgică. Păcatul idolatriei, sub diversele sale forme, îl duce pe om spre derută, spre îndepărtarea și pierderea axului drumului celui conducător spre Dumnezeu, spre înstrăinare de Dumnezeu și de sine. Scrise la diferite vîrste ale istoriei lucrării de mîntuire, cuvintele Scripturii ebraice fac referire la judecata lui Dumnezeu ca la un eveniment plin de pace sau, dimpotrivă, unul violent, conform pedagogiei divine.

Textele alese pentru a evidenția retorica judecății divine în Scriptura ebraică sînt dintre cele mai reprezentative pentru perioadele în care ele au fost scrise. Așa cum vom arăta atunci cînd ne vom referi la fiecare în parte, Psalm 7:7-18 a fost scris cel mai sigur în perioada monarhică a istoriei lui Israel, Isaia 2:2-4 aparține redactării preexilice a cărții marelui profet biblic, iar Ioel 4:9-12 a fost scris în perioada postexilică sau chiar elenistică. Prin urmare, textele alese fac parte din trei perioade distincte ale istoriei poporului ales, perioade marcate de un specific al redactării literare și, implicit, al evocării judecății lui Dumnezeu.

1. Psalm 7:7-18. Pronia ca judecată a lui Dumnezeu încă din viața aceasta

Psalm 7:7-18: „*Scoală-Te, Doamne, în mînia Ta! Fii înălțat împotriva furiei rivalilor mei! Ridică Dumnezeul Meu judecata pe care ai poruncit-o! Și adunare de popoare Te va înconjura și peste ea, în înălțime, întoarce-Te. Domnul va judeca popoarele. Fă-mi dreptate Doamne după dreptatea mea și după nevinovăția mea ce este peste mine. Pune capăt răutății celor păcătoși și întărește pe cel drept Cel ce cercetezi inimile și rărunchii, Dumnezeule drepte! Scutul meu este de la Dumnezeu, Care mîntuiește pe cei cu inima dreaptă. Dumnezeu este judecător drept, Dumnezeu care se mînie în toată ziua. Dacă (cel rău) nu se întoarce, sabia Lui o va ascuți, arcul Lui îl va încorda și-l va ochi.. Și asupra lui va îndrepta uneltele morții, va face săgețile Lui arzătoare. Iată, el (cel păcătos) lucrează răul, concepe fărădelegea și naște înșelăciunea. Sapă groapă, o adîncește și el va cădea în groapa pe care a făcut-*

o. Fărădelegea lui se va întoarce asupra capului lui și peste creștetul lui va coborî violența lui. Eu voi lăuda pe Domnul pentru dreptatea Lui și voi cînta numele Domnului Celui-Preaînalt".

Critica biblică a adus adeseori în discuție problematica autorității Psalmilor, a identificării autorului/autorilor lor. Datarea acestora pare deseori înlesnită de menționarea, încă din titlu, a celui ce l-a compus. Șaptezeci și trei de Psalmi au în titlu sintagma לְדָוִד, a cărei traducere a dat mare bătaie de cap interpreților. Prepoziția ל., specifică dativului, conduce către următoarele interpretări:

1. Regele David este autorul psalmului;
2. Psalmul este dedicat lui David;
3. Psalmul este despre David.

Prin urmare, sintagma לְדָוִד. poate fi un indiciu, dar nu clarifică originea davidică a textului.

În cazul Psalmului 7 avem însă argumente lingvistice care să ajute la datarea sa. Titlul psalmului, „*O cîntare de jale a lui David, pe care el a cîntat-o Domnului, din pricina cuvintelor lui Cuș, beniamitul*", face referire la evenimente din viața lui David, care nu se regăsesc nicăieri în Scriptură. Ceea ce demonstrează însă vechimea textului este, neîndoielnic, folosirea numelui lui Dumnezeu עֶלְיוֹן (Elion) și faptul că, specific perioadei monarhice, Dumnezeu este prezentat ca luptător pentru poporul Său (precum și în Exod 14:14.25, Numeri 21:14, Deut. 1:30, 3:22, 20:4, II Cronici 32:8, Josua 10:42, 23:3, Ps. 24:8). Categoric, datarea textului nu poate fi decît preexilică, cel mai posibil textul aparținînd perioadei monarhice[1].

În ceea ce privește autorul acestui text, poate fi sesizat un aspect colectiv recapitulativ, în sensul că psalmistul poate fi reprezentantul întregului Israel, care a acumulat timp de generații suferințe din partea popoarelor străine. Lienhard Delekat susține[2] că Psalmul 7 a fost un text liturgic ebraic, iar referirea în acest context la judecata lui Jahwe este absolut firească, fiind cunoscut faptul că apelul la judecata divină face parte din ritualul de rugăciune în multe culturi ale Orientului Apropiat Antic. O altă parte a criticii (Schmidt 1934, Leslie 1949, Beyerlin 1970: 96) ia în calcul un aspect individual al autorului: psalmistul ar putea fi însuși regele David, în conflict cu autoritățile religioase ale Templului.

Elementele retorice ale textului Psalm 7:7-18 se referă în primul rînd la prezența numelui divin. De fapt, se pare că unul dintre obiectivele acestui Psalm este slăvirea numelui lui Dumnezeu: „*Eu voi lăuda pe Domnul pentru dreptatea Lui și voi cînta numele Domnului, Celui Preaînalt* (שֵׁם־יְהוָה עֶלְיוֹן)" (Ps 7:18, în textul ebraic).

[1] O arată clar H. J. Kraus 1959: 56.

[2] *Apud* Erhard S. Gerstenberger 1988: 66.

Cel mai des întîlnit nume divin în Psalmul 7 este יהוה (Jahwe), folosit de hagiograf de opt ori, de două ori împreună cu אלֹהַי/î (Elohai). În afara numelui deja menționat, עֶלְיוֹן, (Elion, v. 18), אלֹהִים צַדִּיק/ (Elohim Ṭadiq – „*Dumnezeu drept*") apare de trei ori, doar în versetele 10-12, amplasate intenționat în centrul psalmului, cel mai sigur pentru a sugera universalitatea judecății divine.

Modelul de judecată prezentat în Psalmul 7 poate fi unul civil sau religios. Demersul psalmistului pare a urmări soluționarea unei probleme juridice civile (a se vedea și textele Num. 5:11-28 sau I Regi 8:31-32), acest aspect fiind argumentat de numeroasele mărturii lingvistice ale textului. În plus, Jahwe este invocat în text ca judecător (v. 10-12), iar hotărîrea finală este semnalată prin ridicarea (lui Dumnezeu?) la cer, aluzie la practica antică a înălțării fumului către cer în momentul luării unei decizii juridice (Gerstenberger 1988: 66). Un model de judecată religioasă făcută în perioada monarhică la Templul din Ierusalim este mai puțin posibil, întrucît o astfel de practică nu se făcea decît dacă instanțele populare nu rezolvau litigiul.

Retorica Psalmului 7 este accentuată de structura cu caracter juridic a textului, de prezența acuzatorului și a acuzaților, de pronunțarea sentinței și de prezentarea formalităților pentru împlinirea ei. Acuzatorul este psalmistul care, convins de dreptatea sa, se adresează lui Jahwe cu o vehemență neobișnuită (a se vedea și Ps. 7:3-5, în paralel cu Iov 31:5-40, Ps. 26:4-6). Acuzații sînt persecutorii, a căror ostilitate e comparată cu ferocitatea leului (Ps 7:1-2). Surprinzător, lipsește însă acuzația, fiind prezentă doar invocarea judecății lui Dumnezeu: שָׁפְטֵנִי יְהוָה' („*judecă-mă Doamne*")[3] – Ps 7:9 în textul ebraic[4]. În plus, psalmistul folosește în acest text un evident limbaj juridic, precum și în Psalmii 26, 35 sau 43.

Pas cu pas, autorul respectă structura procedurii laice de judecată:

- Jahwe se înfățișează ca Judecător drept (v. 9 și 12);
- cercetează popoarele (v. 10c);
- dă sentința de salvare a celor drepți (v. 11);
- dă sentința de pedepsire a celor ce au greșit (v. 12);
- se pregătește executarea sentinței (v. 13-14);
- împlinirea sentinței, sub formă proverbială: „*cel ce sapă groapa altuia cade singur în ea*" (v. 16-17, în paralel cu Prov. 26:27).

De remarcat faptul că în acest demers juridic Dumnezeu nu are nevoie de martori, nici de îndelungi interogatorii, nici de dovezi sau demonstrații, întrucît El este Cel care „*cercetează inimile și rărunchii*" omului, El este Dumnezeu drept.

[3] Pentru o cercetare mai amplă asupra invocărilor divinității în Vechiul Testament a se vedea: H. J. Boecker (1970: 61-67).

[4] Invocații similare găsim în Ps. 6:2-5, 12:1-2, 31:2-3.

Psalmistul prezintă în Psalmul 7:7-18 două teme teologice:

1. credința în dreptatea lui Dumnezeu (v. 7-12 și 18). Ideea teologică este prezentată antropomorfic, prin imaginea lui Dumnezeu ca soldat. Jahwe își ascute sabia, își încordează arcul și ține̦ște.

2. credința că cel care sapă groapa altuia va cădea singur în ea (v. 13-17). Idee sapiențială întîlnită în diferite culturi și epoci, aforismul concluzionează că păcătosul cade singur în propria capcană (v. 15-18). Prin urmare, intenția celui rău are efect de bumerang, în timp ce Dumnezeu privește „din umbră" ce se întîmplă.

Numeroasele antropomorfizări referitoare la Dumnezeu fac parte tot din retorica textului. Versetul 7 din Psalm, „*Scoală-Te Doamne în mînia Ta! Fii înălțat împotriva furiei rivalilor mei* !" folosește două verbe nepotrivite pentru a indica acțiuni ale divinității: קוּם ('a se ridica', 'a se scula', 'a răsări') și נָשָׂא ('a se înălța', 'a se ridica'). Dacă primul este la forma qal imperativ, cel de-al doilea este la forma nifal imperativ, o formă cu valoare pasivă. Comentînd acest text, Sfîntul Ioan Gură de Aur exclamă: „*Și cum să se înalțe Cel înalt, Care pururi este Cel mai înalt ? Înălțimea Lui nici nu micșorează cu ceva firea, nici nu adaugă ceva la fire, căci este desăvîrșită și nelipsită, Dumnezeu fiind întotdeauna Același. Cum Se înalță ? În mintea lor. Dumnezeu avea îndelungă răbdare – vrăjmașii socoteau că nu e îndelungă răbdare, ci semn de umilință și slăbiciune. Se umilea, dar nu în realitate, ci în mintea lor*" (Sfîntul Ioan Gură de Aur, 2010).

Evident, cele două verbe, קוּם și נָשָׂא, nu se referă la ceva trupesc, precum nu este cazul în textul ebraic nici cu verbul יָשַׁב (a se așeza). Actul șederii lui Dumnezeu este întotdeauna semn al autorității divine absolute, metafora judecății drepte și nemitarnice. Numeroase sînt textele care folosesc acest verb cu referire la judecata lui Dumnezeu:

Psalm 9:4: „*Șezut-ai pe scaun Cel ce judeci cu dreptate*".

Ioel 3:12: „*Acolo voi așeza un scaun de judecată pentru toate popoarele din jur*".

Psalm 44:8: „*Scaunul Tău Dumnezeule în veacul veacului, toiag de dreptate toiagul împărăției Tale*".

De altfel, scaunul de judecată, așa cum este el prezentat de pildă în Psalm 9:8, este o imagine des întîlnită în practica liturgică iudaică și nu numai.

Măreția puterii lui Dumnezeu este o temă constantă a scrierilor sapiențiale iudaice și un strigăt de avertizare a profeților față de nepăsarea omului pătimaș:

Psalm 103:32: „*Cel ce caută spre pămînt și-l face pe el de se cutremură.*"

Psalm 94:4: „*în mîna Lui sînt marginile pămîntului.*"

Isaia 40:15: „*Iată neamurile sînt ca o picătură de apă pe marginea unei găleți, ca un fir de pulbere într-un cîntar*".

Revenind la textul 7-18 din Psalmul 7, hagiograful surprinde prin anunțarea pedepsei lui Dumnezeu: aceasta va veni prin săbii, pietre de ascuțit, arcuri, tolbe

pline de săgeți aprinse. Enumerarea armelor familiare adresanților nu are decît intenția de a-i speria. Psalmistul folosește un limbaj apropiat de al nostru pentru a mări frica. Însă nu spune doar că are sabie, arc și săgeți, ci că sabia o va ascuți, arcul îl va întinde, săgețile le va aprinde. Așadar, toate le pregătește, dar fără să le și folosească. Imaginea construită retoric în psalm se aseamănă cu cea propovăduită de Ioan Botezătorul: „*Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc*" (Luca 3:9) sau cu cea a Apocalipsei: „*Fiul Omului are pe cap o cunună și în mînă are o seceră ascuțită*" (Apoc. 14:14-16). Sfinții Părinți ai Bisericii au interpretat aceste elemente de retorică astfel: sabia ascuțită anunță ascuțimea pedepsei, arcul întins arată apropierea pedepsei și certitudinea ei, săgețile închipuie iuțimea, rapiditatea pedepsei.

Textul Psalmului 7:7-14 are un profund caracter teologic, psalmistul accentuînd faptul că judecata lui Dumnezeu nu este rezultatul mîniei Lui, pentru că atunci nu ar mai anunța pedepsele, ci doar înfricoșează, așteptînd întoarcerea păcătosului. Aceasta este convingerea regelui psalmist David: că pocăința determină izbăvirea de către Dumnezeu, Cel îndelung răbdător, milostiv, dar și drept.

2. Isaia 2:2-4. Pacea mesianică – ipostaza judecății divine

Isaia 2:2-4: *Și va fi în zilele de pe urmă că muntele Casei Domnului va fi stabilit peste vîrfurile celorlalți munți și se va înălța deasupra dealurilor și vor curge înspre el toate popoarele. Și vor merge popoare multe și vor zice: Să mergem să ne suim în muntele Domnului, în Casa Dumnezeului lui Iacov. El ne va învăța să mergem pe căile Lui, căci din Sion a ieșit Legea* (Torah) *și cuvîntul lui Dumnezeu din Ierusalim. El va judeca între neamuri și va decide pentru popoare multe. Vor face din săbiile lor pluguri și din sulițele lor cosoare. Nici un popor nu va ridica sabia asupra altui popor și nici nu vor mai învăța războiul.*

Cel de-al doilea text la care ne vom referi aparține, conform cercetării textuale, primei redactări a cărții Isaia. Prin urmare, textul nu poate fi decît preexilic, scris, cel mai probabil, în contextul războiului siro-efraimitic. Mai concret, urcarea pe tronul Asiriei, în 745 î.Hr., a lui Tiglatpileser III aduce neliniște în Orientul Apropiat Antic. Micile state vecine Palestinei își reînnoiesc tratatele de vasalitate cu Asiria, dar sînt continuu preocupate de viitorul lor politic. După conducerea lipsită de incidente majore a lui Mehachem (747-738), nordul regatului Israel este cucerit în 734, în ideea de a constitui pe viitor pista de lansare a atacurilor spre Egipt, principalul rival al Asiriei. Noul rege al Israelului, Pekah (735-732) inițiază în primăvara anului 734, împreună cu regele Rasyan al Damascului (742-732), o alianță, în care încearcă să-l atragă și pe Ahaz (741-725 sau 744-729?), rege în Iuda. Refuzul acestuia din urmă a determinat declanșarea războiului siro-efraimitic (734-

732) din dorința înlocuirii lui Ahaz cu Ben-Tabel, un personaj politic marionetă a celor doi inițiatori de rebeliune (cf. Donner 1995: 334-347).

În acest context politic, Ahaz cere sfatul profetului Isaia care, anticipînd eșecul eventualei coaliții de mici state în fața preaputernicei Asirii, recomandă calea păcii, a păstrării identității și integrității religioase, în speranța că neamurile vor cunoaște pe Jahwe ca Dumnezeu unic și Torah ca singura lege. Mesajul său, evident politic, exprimat însă în formă profetică, a determinat pe Ahaz să plătească în continuare tributul cuvenit și să ceară ajutor militar Asiriei. Urmările au fost dintre cele mai tragice pentru Israel: după căderea Damascului, în 732, Israelul este împărțit în mici provincii vasale, doar Efraimul rămînînd sub controlul politic al lui Pekah. Cucerirea Samariei, în 722, pecetluiește decizia greșită a regatelor de nord și alegerea revelată prin Isaia regelui iudeu.

Din punct de vedere retoric, textul Isaia 2:2-4 este unul din textele fundamentale ale susținerii teologiei Sionului. De fapt, mai toate scrierile iudaice din secolul VIII î.Hr. au ca temă majoră Sionul, Isaia făcînd referire la el de peste 20 de ori (Gowan 2000: 9). Acestea folosesc două tipuri diferite de descriere, ambele bazate pe tradiția cultică a glorificării Ierusalimului: unele viziuni propun un cataclism între prezent și epoca mesianică, cu aluzie la distrugerea și reconstrucția Templului, altele, între care și Isaia 2:2-4, fac referire la o judecată divină într-o stare de deplină pace (Donald E. Gowan 2000: 11).

Distrugerea armelor înfățișată în textul lui Isaia nu este consecința unei intervenții dramatice a lui Dumnezeu în istorie și noua eră nu este determinată de schimbări radicale din exterior. Nu Jahwe distruge armele, ci popoarele însele le vor transforma în unelte de pace. Contrastul dintre prezent și viitor, care este atît de tipic în retorica eshatologică, se limitează la „*nici un popor nu va mai ridica sabia împotriva altui popor și nici nu vor învăța războiul*". Isaia nu menționează vreun rege care să țină popoarele sub propriul control. Acestea vin libere și neconstrînse să învețe cum să trăiască în pace, convinse că Jahwe este singura autoritate de înțelepciune.

Colina Sionului va deveni cel mai înalt loc din lume, loc de judecată a popoarelor. Desigur aceasta este o prezentare teologică și nu una topologică. În mitologia Orientului Apropiat Antic, muntele lumii este cel mai înalt punct al pământului, situat în centrul lui, punctul de unde a pornit procesul creației și locul unde poate fi întîlnit Dumnezeu. Este punctul de contact între cer și pământ (Clifford 1972). Verticalitatea este accentuată în text de stabilirea Sionului peste vîrfurile celorlalți munți, prin verbe precum נָשָׂא ('a se înălța', 'a se ridica'), la nifal – 'a fi ridicat peste', sau עָלָה ('a urca'), dar și de prepoziții sau substantive specifice.

În timp ce muntele creează o axă verticală, mișcarea la sol, exprimată prin verbul הָלַךְ ('a merge') și substantivul דֶּרֶךְ, ('drum'), schițează o axă orizontală. Cele

două axe, orizontală și verticală, se unesc în centrul lumii, הַר־יְהוָֹה; muntele Domnului, muntele Sionului, iar verbele orizontale de mișcare primesc verticalitate. În timp ce toate popoarele vor urca spre Sion, cuvîntul lui Dumnezeu coboară din Sion. Prin urmare, Isaia reușește prezentarea unui spațiu mobil, deloc static.

În Isaia 2:2-4, marele evanghelist al Vechiului Testament prezintă o concepție universală a păcii, în ciuda unui context particular. Isaia întemeiază concepția sa despre pace pe cunoașterea de către neamuri a Legii lui Dumnezeu (Torah) în muntele Sionului, stare prezentată ca o ipostază a judecății divine. Sionul nu devine „*centrul unui imperiu religios al Israelului triumfător*" (Mays 1976: 98), ci un loc al echității și solidarității. Disensiunile dintre popoare vor fi judecate de către Jahwe cu dreptate, încît prezența armelor devine inutilă.

3. Ioel 4: 9-12 un discurs ironic?

Ioel 4: 9-12: „*Vestiți acestea între neamuri: Sfințiți războiul! Treziți pe viteji! Să se apropie și să se suie toți bărbații de război! Faceți-vă din pluguri săbii și din cosoare sulițe. Cel slab să zică: Eu sînt puternic! Veniți în ajutor toate popoarele din jur și adunați-vă! Acolo coboară Doamne pe vitejii Tăi! Popoarele se vor întîlni și vor urca în Valea Jehoșafat. Căci acolo Eu voi sta să judec toate popoarele dimprejur*".

Datarea acestui text a ridicat multe discuții contradictorii între cercetători, părerile, susținute de ambele părți cu argumente plauzibile, situează redactarea textului într-o perioadă foarte întinsă: sec. IX î.Hr. – perioada macabeilor. Majoritatea susține o redactare post-exilică sau chiar elenistică a scrierii[5].

Este evident că Ioel reacționează în fragmentul 4:9-12 la textele Isaia 2 și Miheia 4. Jahwe nu mai cheamă neamurile în Sion pentru a le învăța Legea, ci le cere să se pregătească pentru un conflict militar de mare anvergură împotriva lui Israel. Pacea eshatologică în care Israel își punea speranța ca urmare a profețiilor lui Isaia și Miheia pare compromisă. În contradicție cu mesajul pacifist al acestora, cuvintele profetice ale lui Ioel cer transformarea uneltelor de muncă în unelte de război. Acest război nu permite eschivarea: „*Toți bărbații buni de luptă să dea fuga și să se apropie*", „*cel slab să zică: Eu sînt viteaz !*" (v. 9). Slăbiciunea este încurajată: cel slab (חַלָּשׁ;) este numit viteaz (גִּבּוֹר), în contrast cu legea deuteronomică care interzicea participarea la luptă a celor fricoși (cf. Deut 20:8, Jud 7:3).

Scopul pregătirii de luptă nu este pedepsirea Sionului pentru păcatele sale, ci judecarea popoarelor în „*valea lui Iehoshafat*". Toponimicul Iehoshafat, se pare un excepțional joc de cuvinte al profetului, care se traduce „*Domnul a judecat*", apare doar în Ioel.

[5] De referință pentru un eventual studiu este Wilhelm Rudolph 1971: 24-28.

Sosite în grabă și cu multă zarvă în „*valea judecății*", popoarele nu întîlnesc armata israelită, ci pe Jahwe, prezent nu ca un conducător de oști, ci ca Judecător și Domn. Scena este întreruptă de cererea unei terțe persoane: „*Acolo coboară Doamne pe vitejii Tăi !*" (v. 11b). Ioel folosește aici verbul נחת (la hifil imperativ) 'a coborî', 'a descinde' și nu verbul הָלַךְ 'a merge'. Prin urmare, este evident că invocarea nu se referă la o armată de oameni, am zice, cel mai posibil, israelită, ci la puterile cerești.

Spre deosebire de Psalmul 7, aici întîlnim justificarea pedepsei: „*fărădelegile lor nu au seamăn*" (v. 13). Tot de retorica textului ține și prezentarea popoarelor asemenea unui cîmp care așteaptă secerișul, spre deosebire de textul lui Isaia, care cerea popoarelor transformarea armelor în unelte agricole. Faptul că dușmanii sînt nimiciți cu propriile arme (v. 13) arată că încurajarea lor pentru pregătirea de luptă a fost un neîndoielnic discurs ironic.

Ioel arată încă o dată în Scriptura ebraică faptul că războiul este eminamente o greșeală a oamenilor avizi de putere, care ignoră că Dumnezeu este singurul judecător al popoarelor.

Concluzii

Metafora lui Dumnezeu ca judecător suprem al umanității apare întotdeauna în Scriptura ebraică în legătură cu criza omului și a creației. Zbuciumul umanității în fața crizei-judecății nu este determinat de o acțiune impersonală ascunsă în mecanica imuabilă a lumii, ci de prezența Creatorului în istorie ca judecător al ei.

Termenul ebraic pentru judecată, מִשְׁפָּט, și verbul שָׁפַט pun în strînsă relație ideea politică a justiției cu cea a dreptății ca atribut divin. Judecata lui Dumnezeu nu înseamnă însă punerea în balanță a binelui și a răului, ci pedepsirea păcatului ca suferință a societății.

Textele Psalmul 7, Isaia 2:2-4 și Ioil 4:9-14 (3:9-14 în textul ebraic), redactate în diferite momente ale istoriei lui Israel, sînt, din punct de vedere retoric, reacții la situațiile politice contemporane autorilor. În acest context, metafora judecății lui Dumnezeu, reprezentată prin termenii simbolici ai armelor, ai cataclismelor naturale, ai emoțiilor oamenilor, este delimitată hermeneutic de atributele milostivirii, îndurării și dreptății divine.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 73-82)

Bibliografie

Walter Beyerlin, 1970, „Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht", col. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Heft 99,Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen.

H. J. Boecker, 1970, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, în col. „Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament", Band 14, 2. ed., Neukirchener Verlag, Neukirchen.

Clifford J. Richard, 1972, *The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament*, Harvard University Press, Cambridge.

Herbert Donner, 1995, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Band II, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Erhard S. Gerstenberger, 1988, *Psalms: with an introduction to cultic poetry*, vol. I, Grand Rapids, Michigan.

Donald E. Gowan, 2000, *Eschatology in the Old Testament*, 2. ed., T&T Clark Ltd.

H. J. Kraus, 1959, *Psalmen*, în col. Biblischer Kommentar. Altes Testament, XV. Band, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

E. A Leslie, 1949, *The Psalms*, Nashville, Abingdon.

James Luther Mays, 1976, *Micah. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia.

Hans Schmidt, 1934, *Die Psalmen*, în col. Handbuch zum Alten Testament, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, 2010, *Judecata lui Dumnezeu – dreptate și milostivire. Tîlcuire la Psalmul 7*, Editura Doxologia, Iași.

Wilhelm Rudolph, 1971, *Joel – Amos – Obadjia – Jona*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/2, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh.

„*Străinul… va fi pentru voi ca și băștinașul*” (Lev. 19:34). Includere și excludere din comunitatea religioasă în Iehud

Alexandru MIHĂILĂ

Studiind conceptul de alteritate în Vechiul Testament, cititorul găsește în textul ebraic trei termeni conectați, *ger* (tradus de obicei prin ‘străin’, ‘venetic’), *zar* (‘străin’) și *nokri* (‘străin de neam’). Cercetătorii tradiționaliști ai Vechiului Testament au interpretat în special discrepanțele dintre legile din Pentateuh referitoare la străini (*gerim*) ca ilustrînd clasica presupunere a ipotezei surselor documentare. Potrivit acesteia, textele reflectă o evoluție de la relațiile între clanuri în perioada pre-deuteronomică, trecînd prin vederile naționaliste și exclusiviste ale deuteronomiștilor, pînă la pozițiile integratoare ale Codului Preoțesc și ale Codului Sfințeniei.[1]

În 1991, Christiana van Houten dedica un studiu monografic conceptului de *ger* (tradus după NRSV ca „alien”) în care urmărea îndeaproape ipoteza wellhausiană.[2] Ea găsea cea mai veche referință la *ger* în Cartea Legămîntului (Ex. 20:22 – 23:33), care oferă o lege socială formulată negativ în Ex. 22:20; 23:9, privind interdicția abuzului împotriva străinilor, dar și pozitiv, prin includerea străinilor în odihna sabatică (23:12). Pentru van Houten aceste legi predeuteronomice provin din perioada judecătorilor, deci înainte de monarhia israelită.[3] Autoarea sublinia că străinul (*ger*) nu este neapărat canaanitul cucerit, ci o persoană din afară, „*cineva dintr-un alt trib, fie israelit fie neisraelit*”[4], așa cum se arată în Jud. 17:7 unde un

[1] În acest articol folosesc următoarele abrevieri: D, pentru Deuteronomic, Dtr, pentru literatura deuteronomistă, P, pentru Codul Preoțesc și H, pentru Codul Sfințeniei.

[2] Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law*, JSOT Press, Sheffield, 1991, JSOTSupp 107. Deși nu cu o foarte riguroasă tratare a straturilor redacționale – cf. Carolyn Jo Pressler, „*The Alien in Israelite Law, by Christiana van Houten. JSOTSup 107. Sheffield: JSOT Press, 1991. Pp. 200*”, *Journal of Biblical Literature*, 112 (1993), no. 2, pp. 321-322.

[3] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 51.

[4] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, pp. 67, 62. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, First Series: *The Fundamental Institutions*, A. and C. Black, London, 1894, pp. 75-76 îi prezintă pe *gerim* ca „*protected strangers*” și îl definește pe ger ca „*a man of another tribe or district, who, coming to sojourn in a place where he was not strengthened by the presence of his own kin, put himself*

levit „*sălășluia ca străin*" (vb. *gar*) în Betleemul lui Iuda. Străinul ar fi un individ care nu își e sieși suficient, ci este o persoană năpăstuită, membru al unei gospodării, care depinde de bunăvoința patriarhului (*pater familias*) sub protocolul ospitalității, așa cum se sugerează prin sufixul pronominal singular de persoana a II-a atașat substantivului (*gerka*).[5] În această privință, părerea lui van Houten coincide cu cele ale altor cercetători, precum Bultmann, care arată că, într-adevăr, în textele predeuteronomice, *ger* nu are încă sensul de 'străin de neam', ci străin în comparație cu populația locală. În 2 Sam. 4:3 locuitorii din Beerot fug în Gitaim și trăiesc acolo ca străini (*garim*), deși ambele cetăți sînt în teritoriul lui Beniamin.[6]

Printr-o asemenea înțelegere, van Houten a depășit vechea concepție susținută de exemplu de Bertholet, pentru care *ger* este străinul de neam care sălășluiește în țară, într-un trib sau clan, în timp ce *nokri* este străinul de neam dintr-o țară îndepărtată aflat în trecere.[7] De asemenea, cercetătoarea merge mai departe și decît o altă părere, ilustrată de exemplu de Meek, conform căreia, deși în JE *ger* este emigrantul evreu într-o țară străină (Gen. 15:13; Ex. 2:22; 18:3), în Cartea Legămîntului și D *ger* se referă la „*populația indigenă din Palestina cucerită de evrei*", care are „*o poziție de inferioritate și dependență*", fiind de aceea cel mai bine tradus prin „*străin rezident*".[8]

---

under the protectionof a clan or of a powerful chief'. William H.C. Propp, *Exodus 19-40*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2006, AB 2A), The Anchor Yale Bible, p. 258: *ger* poate fi sau nu un non-israelit, pentru că identitatea de bază a unui individ este tribală, nu națională. John I. Durham, *Exodus*, Word Books, Dallas, 1987, WBC 3, pp. 328: „*a temporary dweller, a 'tourist' for a short or an extended time*".

[5] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, pp. 58, 66. Cf. Martin Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, ATD 5, p. 150. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, Mohr Siebeck, Tübingen, [8]1986, pp. 33-35 îi compară pe *gerim* cu *metoikoi* de la greci sau cu plebeii, considerînd că aceștia erau artizani și comercianți, dar comparația lui a devenit între timp depășită. Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2000, AB 3A), The Anchor Yale Bible, p. 1494 scrie că *gerim* nu puteau deține nici o proprietate funciară. Dar cum funcționează atunci cazul lui Avraam, care deși este *ger* a cumpărat o proprietate (*'aḥuzzah*)?

[6] Christoph Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, FRLANT 153, pp. 21-22.

[7] Alfred Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i.B. / Leipzig, 1896, p. 2. Bertholet își începe analiza termenului *ger* de la textul din 2 Sam. 1:13 care în mod evident aplică termenul unui străin de neam, fiind singura ocurență unde *ger* apare combinat cu un *gentilicum* (*ben 'iš ger 'amaleqi* „fiul unui străin, un amalecit").

[8] Theophile James Meek, „The Translation of *gêr* in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis" *JBL* 49 (1930), no. 2, pp. 172-173.

Această convingere a fost între timp atacată de Ramírez Kidd, care a argumentat că verbul *gwr* și substantivul *ger* nu acoperă același înțeles și, de aceea, din punct de vedere metodologic trebuie separate textele despre *ger* de celelalte în care apare verbul. Verbul *gwr* este folosit în general referitor la israeliții care merg în altă țară, fiind, de aceea, legat de ideea de emigrare, în timp ce substantivul *ger*, în special în P, se referă la străinii care locuiesc în Israel ca imigranți, avînd un sens juridic.[9] Ramírez Kidd a observat că substantivul *ger* nu are o formă feminină, spre diferență de *zar* și *nokri*, de aceea „*substantivul **ger** este un termen tehnic care desemnează nu o persoană, ci un statut legal*".[10] Sînt total de acord cu Kidd privitor la categoria socială a termenului tehnic *ger*, dar nu și cu separarea pe care o propune între *gwr* și *ger*, avînd în vedere că în 22 de ocurențe ele sînt strîns legate (*ger haggar*, *yagur ger*), deși e adevărat că sfera semantică a verbului este mai extinsă decît cea a substantivului.

O problemă și mai importantă rămîne cea cronologică, pentru că noi cercetări privind Cartea Legămîntului au împins data redactării mult mai tîrziu. L. Schwienhorst-Schönberger a arătat că legile despre străini din Cartea Legămîntului aparțin unui strat protodeuteronomic care a fost suplimentat de un redactor deuteronomist.[11] Aceeași datare este sprijinită și de C. Bultmann, care atribuie textele din Ex. 22:20; 23:9 unei redactări deuteronomiste nomiste (preocupată de legislație) din a doua jumătate a sec. 6 î.Hr.[12] De asemenea, K. Sparks a postulat pe baza legilor legate de *nebelah* ('mortăciune') o datare postdeuteronomică a Cărții Legămîntului.[13] C. Bultmann consideră că 2 Sam. 1:13, textul care îl identifică pe *ger* cu străinul de neam, aparține unei redactări deuteronomiste.[14] De aceea, chiar primul stadiu al procesului evolutiv referitor la *ger* în Biblia Ebraică este pus sub semnul întrebării, în orice caz el existînd indicații mai degrabă împotriva identificării lui *ger* cu străinul de neam.

---

[9] José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel: The* גר *in the Old Testament*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999, BZAW 283, pp. 23-24.

[10] J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, pp. 28-29.

[11] Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 22,22 – 23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1990 (BZAW 188), pp. 338-356. El postulează o carte veche de legi cazuistice (Ex. 21:12 – 22:16) care ar fi apărut în sec. 10 î.Hr. sau chiar în perioada pre-monarhică (sec. 11 î.Hr.) și ar fi fost scrisă și reactualizată pînă în sec. 9-8 î.Hr. (pp. 271, 276).

[12] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, pp. 168-169, 174.

[13] Kent Sparks, „A Comparative Study of the Biblical נבלה Laws", *ZAW* 110 (1998), no. 4, pp. 594-600. El pledează pentru o ordine complet diferită: Deuteronom – Legea Sfințeniei – Cartea Legămîntului – Codul Preoțesc.

[14] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 20. Tradiția uciderii lui Saul de un amalecit corespunde cu greșeala sa din 1 Sam 15 și 1 Sam. 28:17-18 (p. 21).

Și, în sfîrșit, o altă corectare a fost oferită de Bultmann. El a demonstrat convingător că nu există dovezi că *ger* ar fi stat sub protecția unui patron, pentru că după sufixul pronominal (*gerka*) urmează „*care este în porțile tale*", iar pe de altă parte nici în Istoria Deuteronomistă statutul de *ger* nu oglindește o relație ca între client și patron.[15] Paralela lui Weber între *ger* și *metoikos* este așadar din punct de vedere sociologic eronată.

Legile deuteronomice (D) și deuteronomiste (Dtr)

Acum putem aborda următoarea presupusă fază, cea a legilor D și Dtr. În opinia lui van Houten nu mai devreme de legile D termenul a reprezentat fără nici un dubiu străinul de neam, non-israelitul.[16] Legile D diferențiază profund între străinii de neam (*nokri*) și israeliți (Deut. 15:3; 23:21) oferindu-ne posibilitatea să înțelegem „*dualitatea eticii persoană dinăuntru față de persoana din afară*".[17] Van Houten aduce ca evidență Deut. 14:21[18] unde *ger* este asimilat cu străinul de neam (*nokri*)[19]: „*Să nu mîncați nici o mortăciune, ci s-o dai străinului* (***ger***) *care este în porțile tale și acela s-o mănînce sau s-o vinzi străinului de neam* (***nokri***), *pentru că tu ești un popor sfînt pentru Domnul Dumnezeul tău*". Textul arată că străinul (*ger*) este la un nivel inferior văduvei și orfanului, pentru că animalul mort nu poate fi dat unui israelit sărac. În același timp *ger* este definit ca avînd nevoie de ajutor material în contrast cu străinul de neam (*nokri*) care poate plăti pentru carnea necomestibilă potrivit cu legea lui Israel. Așa cum sugerează van Houten, străinilor (*ger*) „*li se acorda un tratament generos, spre deosebire de străinii de neam, dar lor nu li se dă niciodată posibilitatea să devină israeliți*".[20]

[15] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, pp. 72-73, 134.

[16] Vezi aceeași abordare la Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York / London, 1971, pp. 178-179. Patrick D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, JSOTSupp 267, p. 552; Georges Chawkat Moucarry, „The Alien According to the Torah", *Themelios* 14 (1988), no. 1, pp. 17-20.

[17] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 107.

[18] În această lege se presupune că se poate decela o evoluție: în timp ce în Cartea Legămîntului (Ex. 22:31) se stipulează că un animal mort trebuie aruncat cîinilor, după acest compromis permisiv deuteronomic, Codul Sfințeniei (Lev. 17:15) îi va exclude chiar și pe străini. Aceasta ar trebui privită ca o dovadă a eforturilor de integrare a străinilor în comunitatea israelită.

[19] Gerhard von Rad, „Das Gottesvolk im Deuteronomium", în: Rudolf Smend (ed.), Gerhard von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, vol. 2, Chr. Kaiser, München, 1973, TB 48, pp. 53-54; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, p. 1494.

[20] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 107; cf. also p. 82: „*The poor foreigner, the* גר*, is excluded from obeying the food laws, but included among those who receive generous treatment*".

A doua dovadă importantă este Deut. 24:14, unde proveniența lucrătorului sărac și nevoiaș (*śakir*) poate fi fie dintre „frații tăi" (*me'aḥeyka*) fie dintre „*străinul care este în țara ta în porțile tale*". Din acest verset se poate deduce că străinul (*ger*) nu este „frate", sau, după cum afirma van Houten, „*legea recunoaște o distincție etnică*".[21] Pusă în paralel cu Deut. 17:15, unde distincție pentru alegerea regelui este între frați și străinii de neam (*nokri*), pare probabil ca *ger* să fie asimilat de asemenea străinului de neam.[22]

De aceea, chiar dacă străinul poate participa la anumite manifestări religioase ale vieții israelite, totuși alte elemente îi rămîn total inaccesibile și el nu este complet integrat în comunitatea sacră.

Un alt caz prezentat de către van Houten, de data aceasta o dovadă indirectă, îl constituie Paștele care apare ca o sărbătoare națională, de la care străinii (*ger*) sînt excluși. La alte două sărbători cu pelerinaje importante, Sărbătoarea Săptămînilor sau Cincizecimea (Deut. 16:9-12) și Sărbătoarea Colibelor (16:13-15), străinul (*ger*) este, pentru prima dată în contextul legilor din Orientul Apropiat antic, înrolat între așa-numitele *personae miserae*[23] împreună cu orfanii, văduvele[24] și leviții. Acum protecția socială nu mai este formulată negativ („*să nu-i faci rău… sau să-l oprimi*") ca în Cartea Legămîntului, ci pozitiv sugerîndu-se existența unui ospăț de comuniune înaintea Domnului. Cu toate acestea, în legea despre Pești (Deut. 16:1-8) este absentă orice referire la *ger*, pentru că, în concepția lui van Houten, în teologia deuteronomică (D) Exodul din Egipt reprezenta un eveniment unic care l-

[21] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 94.

[22] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 156. Pentru el Deut. 17:15 reflectă mai degrabă situația din sec. 5 î.Hr. contemporană cu Neemia: avertismentul împotriva străinilor și relațiilor maritale cu străinii ale clasei superioare (Neem. 6).

[23] Thomas Krapf, „Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe Gebot", *VT* 34 (1984), no. 1, pp. 87-91. Expresia „văduva, orfanul și străinul", chiar dacă apare și în Ps. 94:6; 146:9; Ier. 7:6; 22:3; Iez. 22:7; Zah. 7:10 și Mal. 3:5, este specifică limbajului deuteronomic. Pentru M. Sneed aceste legi sînt un exemplu al interesului personal al elitelor de a-i proteja pe străinii rezidenți pentru a beneficia de mîna de lucru a lor ieftină – Mark Sneed, „Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology", *ZAW* 111 (1999), no. 4, p. 504. El de asemenea subliniază că aceste legi serveau și intereselor preoților, care spre diferență de cazurile neo-babiloniene (cf. Martha T. Roth, „The Neo-Babylonian Widow", *JCS* 43-45 (1991-1993) pp. 24-25), nu erau obligați să le sprijine pe văduve. În schimb ei lasă sarcina în seama iudeilor proprietari de pămînt (p. 506).

[24] Orfanul nu este cel lipsit de tată, ci copilul care și-a pierdut ambii părinți – cf. J. Renkema, „Does Hebrew *ytwm* Really Mean 'Fatherless'?", *VT* 45 (1995), no. 1, pp. 119-122. Orfanii și văduvele apar în literatura Orientului Apropiat antic împreună cu cei săraci – F. Charles Fensham, „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *JNES* 21 (1962), no. 2, pp. 129-139.

a consacrat pe Israel ca popor al lui Iahve: „*Datorită naturii lui, nu era potrivit să-i invite pe cei care nu împărtășeau aceeași istorie, adică pe străini*”.[25]

În legea deuteronomistă (Dtr) a sabatului (Deut. 5:12-15) străinii apar ca membrii dependenți ai familiei extinse, dar în ierarhizare ei sînt ultimii, după servitori și vite: „*Să nu faci în ziua aceea nici un lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici boul tău, nici asinul tău, sau alt dobitoc al tău, nici străinul tău care se află în porțile tale*” (v. 14). Van Houten conclude în aceeași direcție că în Deuteronom „*străinii sînt tratați cu generozitate, cu ospitalitate largă, dar nu sînt invitați să devină israeliți*”.[26]

Argumentînd pe o cale diferită, alți cercetători cred de asemenea că în D *ger* este un străin de neam. D. Kellermann consideră că în 1 Cron. 22:2 și 2 Cron. 2:16-17, texte pe care el le creditează ca avînd tradiții vechi, străinii (*gerim*) care locuiesc în țara lui Israel au muncit sub regii David și Solomon ca purtători de poveri și tăietori de piatră. Pentru că potrivit 1 Reg. 9:20-21 și textului paralel din 2 Cron. 8:7-8 regele Solomon a luat muncitori dintre străinii de neam („*Pe tot poporul care a rămas de la Amorei, Hetei, Ferezei, Canaanei, Hevei, Iebusei și Gherghesei, care nu erau dintre fiii lui Israel*”), Kellermann deduce că străinii (*gerim*) folosiți de regii David și Solomon pentru corvoadă trebuie să fi fost străini de neam.[27] Demonstrația lui însă este departe de certitudine atît timp cît vîrsta și credibilitatea istorică a Cronicilor trebuie mai întîi stabilită.[28]

Alți cercetători opinează că *ger* în D este de fapt imigrantul israelit din regatul nordic după cucerirea asiriană. Crüsemann observă că înainte de D, Ieremia și Iezechiel, nu exista nici o problemă cu străinii; *ger* este menționat rar, de exemplu din cartea Iosua pînă la 2 Samuel doar de patru ori (Ios. 8:33.35; 20:9 [texte tîrzii]; 2 Sam. 1:13), iar verbul *gwr* doar de șapte ori (Jud. 5:17; 17:7.8.9; 19:1.16; 2 Sam. 4:3). Folosind argumentele arheologice aduse de Broshi[29], el crede că problema legată de străini (*ger*) a survenit abia după căderea regatului nordic în 722 î.Hr. prin venirea

[25] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 90. „When celebrating the abundant gifts received from the Lord, it is appropriate to respond with rejoicing and generosity expressed by including all members of society. However, when remembering the event by which God created the Israelites as a people separate from others, then generosity is not at the heart of the occasion. These people may still have been present, but it was not in keeping with the meaning of Passover to explicitly name them.” (pp. 90-91)

[26] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 101.

[27] D. Kellermann, *TDOT* 2, p. 445.

[28] Cronistul evită textele din 1 Reg. 5:27 despre munca forțată a israeliților in timpul lui Solomon și sugerează în schimb că regele a folosit doar non-israeliți (cf. Ralph W. Klein, *1 Chronicles*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, Hermeneia, p. 432).

[29] M. Broshi, „The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh”, *IEJ* 24 (1974), no. 1, pp. 21-26.

imigranților israeliți din nord în Iuda.[30] Această ipoteză ar avea sprijin în 2 Cron. 15:9 în care sînt menționați „*cei care locuiau ca străini* (*haggarim*) *cu cei din Efram, Manase și Simeon*". De asemenea printre participanții la Paști sub regele Iezechia se aflau „*străinii* (*gerim*) *care veniseră din țara lui Israel și trăiau în Iuda*" (2 Cron. 30:25).

C. Bultmann a respins pe bună dreptate această identificare, pentru că profilul străinilor (*ger*), al văduvelor și orfanilor aparține imaginii normale a societății iudaice. Pentru Bultmann, *ger* în D este aproapele din perioada monarhiei iudaice, parte din „poporul țării" (*'am ha'areș*), din Iuda în sec. 7 î.Hr., care însă a sărăcit, avînd de aceea nevoie de asistență socială.[31] El a oferit un argument decisiv, anume acela că plasarea străinului (*ger*) alături de leviți ridică întrebarea dacă într-adevăr acesta ar fi putut fi străin de neam, închinător la alt dumnezeu.[32] Un alt argument este punerea alături a lui *ger* și a lui *'aḥ*, „fratele", un termen care inițial avea o conotație de familie sau de clan ca membru al comunității locale și care mai tîrziu însemna conațional. De aceea *ger* trebuie să fi avut la bază sensul local de străin de loc (germ. *Ortsfremde*)[33]. Grija specială era inițial dorită pentru leviți, care fuseseră afectați de legea centralizării cultului de către regele Iosia[34]; mai tîrziu aceasta fost

[30] Frank Crüsemann, „Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund" in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Jerusalem, 1986*, Brill, Leiden, 1988, VTSupp 40, pp. 33-34. Cf. de asemenea Matty Cohen, „Le « ger » biblique et son statut socio-religieux", *Revue de l'histoire des religions*, 207 (1990), no. 2, p. 148. D. Kellermann, *TDOT* 2, p. 445: „When Deut. 14:29; 16:11.14; 24:17.19.20.21; 26:13; and 27:19 mention the *ger* alongside orphans and widows, presumably they have in mind fugitives from the northern kingdom, who had settled in the southern kingdom from the fall of Samaria in 722 B.C. on".

[31] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 60: „Der *ger* gehört so zur Bevölkerung der judäischen Monarchie, daß ihn keine Fremdheit von der Verehrung des Gottes Jahwe trennt. Es kann von daher nicht wahrscheinlich gemacht werden, daß er als Fremder von jenseits der Grenzen des Gottesvolkes nach Juda gekommen ist. Dagegen spiegelt sich seine soziale Lage darin wider, daß er bei den Erntefesten als unselbständige Gestalt wie Waise und Witwe von den grundbesitzenden Bauern berücksichtigt werden soll, während er bei dem nationalen Fest, das das Grundverhältnis dieser Bauern selbst zum Land vergegenwärtig, nicht genannt ist". J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, p. 46. Cf. de asemenea pp. 73-74. Georg Steins, „»Fremde sind wir…«: Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive", *JCSW* 35 (1994), p. 138.

[32] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 55.

[33] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, pp. 79. „*Da der Begriff 'aḥ primär keine nationalen oder ethnischen Implikationen in dem Sinne hat, daß er von einer Konzeption der Einheit des Staatsvolkes der judäischen Monarchie her gedacht wäre, sondern auf der Ebene der konkreten lokalen Gemeinschaft liegt, führt die Unterscheidung des ger von 'aḥ nicht auf eine Herkunft des ger von außerhalb Judas*", p. 83.

[34] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 52.

îndreptată și către *gerim*. Totuși Bultmann se concentrează prea mult pe statutul sociologic, negînd aspectul etnic foarte clar din Deut. 14:21.[35]

Van Houten mai aduce ca dovadă a identificării lui *ger* cu străinul de neam și textul din Deut. 29:10 („*străinul care se află în taberele tale, de la tăietorul de lemne pînă la cărătorul de apă*"), un text care amintește de ghibeoniți (Ios. 9). De aceea, van Houten sugerează că străinii erau vasali ai israeliților printr-un tratat de suzeranitate.[36] Totuși argumentul nu este convingător[37], expresia „*de la tăietorul de lemne pînă la cărătorul de apă*" avînd analogii („*pînă la întîi-născutul roabei de la rîșniță*" Ex. 11:5) care desemnează de fapt clasa socială inferioară.

K. Sparks propune o realitate mult mai complexă în legătură cu *ger* în legile din D și Dtr. *Gerim* erau de origine variată: colonișți aduși de asirieni, refugiați israeliți din regatul nordic, nomazi indigeni și străini de neam. Astfel *ger* nu este un termen etnic, ci o categorie socială.[38]

Codul Preoțesc (P) și Codul Sfințeniei (H)

Pentru van Houten P a fost cel care a realizat procesul de integrare a străinului (*ger*).[39] Pentru prima dată în trei texte preoțești (Ex. 12:19.48-49; Num. 9:14) străinul (*ger*) este menționat la Paști și la Sărbătoarea Azimelor în strînsă legătură cu „băștinașul", „cetățeanul țării" (*'ezraḥ ha'areṣ*).[40] În Ex. 12:43-49 pot fi distinse patru categorii: străinul de neam (*ben nekar*), sclavul cumpărat cu argint (*'ebed 'iš miqnat kesep*), rezidentul temporar (*tošab*), muncitorul cu plată (*śakir*) și *ger*. Doar

[35] J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, p. 1494. El arată că Deut. 10:18-19, unde analogia ar avea sens doar dacă *gerim* înseamnă străini de neam (p. 1495). După părerea mea, argumentul nu este convingător, de vreme ce de exemplu și „săracii" ar putea fi integrați în context.

[36] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 106. D. Kellermann, *TDOT* 2, p. 445 conchide că „*presumably this text has in mind the pre-Israelite Canaanite population*".

[37] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 140: „*Ist die Nennung des* ***ger*** *in 29, 10 durch eine Linie (Dtn 5, 14 usw.) – Dtn 31, 12 – Jos 8, 35 – Dtn 29, 10 zu erklären, läßt sich kein Bedeutungswandel der Bezeichnung hin zu einem als Proselyt von außen neu in die Religionsgemeinschaft eintretenden Fremden nachweisen.*"

[38] Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1998, pp. 240-241: „*Instead of viewing the* גר *as a 'resident alien', which has both ethnic and national overtones, we should instead recognize it as a social classification within which one finds both Israelites and non-Israelites. Among the* גרים *of foreign origin we find both those who were on the social periphery of the community and were assimilated into it and those who were foreign but chose to retain an independent sense of identity. It was the former that participated in the community's religious life and the latter who, like the foreigners, consumed unclean foodstuffs*".

[39] Cf. also Edward Neufeld, „The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws", *HUCA*, 26 (1955), p. 393.

[40] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 132.

sclavul și *ger*, dacă sînt circumcișii și pot participa la ospățul de Paști.[41] Aceste elemente apar și în Lev. 22:10-13: străinul de neam (*zar*), rezidentul temporar al unui preot (*tošab kohen*), muncitorul cu plată (*śakir*), sufletul cumpărat cu argint (*nepeš qinyan kaspo*) și cel născut în casa preotului (*yelid beyto*).[42] Dintre aceste categorii, doar sclavului și celui născut în casă li se permite să mănînce din lucrurile sfinte. Cel care încalcă legea Paștelui – iar *ger* este special menționat (Ex. 12:19) – trebuie tăiat din „comunitatea lui Israel" (*'adat Yiśra'el*) și se poate deduce de aici că străinul (*ger*) circumcis aparține într-adevăr comunității.[43] Foarte important aici este că autorul biblic a stipulat o singură lege pentru străin, ca și pentru băștinaș: „*o lege* (*torah 'aḥat*) *să fie și pentru băștinaș* (*'ezraḥ*) *și pentru străinul* (*ger*) *care locuiește la voi*" (Ex. 12:49; *mišpaṭ 'eḥad* în Lev. 24:22 sau *ḥuqqah 'aḥat* în Num. 9:14; 15:15). După van Houten, această lege era necesară întrucît străinul de neam, sclavul sau rezidentul temporar și muncitorul cu plată puteau trăi în aceeași casă și erau membri ai gospodăriei, legislația apărînd ca răspuns la această situație.[44] Alți cercetători au considerat că în aceste viziuni integratoare din P și H, străinul (*ger*) capătă statutul de „prozelit".[45] Bultmann, care evită termenul de „prozelit", sugerează că noul sens al lui *ger* depinde de schimbarea sensului categoriei mari „Israel" în perioada post-exilică de la stat teritorial la acela de comuniune de credință.[46]

Legea despre „mortăciune" (*nebelah*) din H (Lev. 17:15) este complet diferită de cea din D, interzicînd consumul animalului mort atît de către străin (*ger*), cît și de

[41] Spre diferență de majoritatea traducerilor (de ex. NRSV, JPS) Cohen citește legle din Ex. 12:48 și Num. 9:14 ca stipulînd participarea obligatorie a lui *ger* la Paști („*If an alien resides with you, he shall celebrate the Passover to the Lord*"). În sprijinul acestei lecturi aduce exemplul din Num. 6:9. Matty Cohen, „Le «ger» biblique et son statut socio-religieux", *Revue de l'histoire des religions*, 207 (1990), no. 2, pp. 155-156. Dar, în opinia mea, Lev. 25:48 oferă un caz clar în care construcția *wᵉqatal* după וכי cu *yiqtol* se referă la propoziție secundară care detaliază și nu la apodoză. În concluzie în Ex. 12:48, ca și în Num. 9:14, participarea lui *ger* este facultativă, nu obligatorie.

[42] Cred că van Houten greșește cînd consideră că *ger* este desemnat de *zar* în Lev. 22 (p. 126). *Zar* reflectă aici „*străinul de neam*" (*ben nekar*) din Ex. 12.

[43] Cf. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, pp. 1500-1501.

[44] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, pp. 126-127.

[45] A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, p. 178. T.J. Meek, „The Translation of *gêr* in the Hexateuch", p. 174. M. Smith, *Palestinian Parties*, pp. 178-182. Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Chr. Kaiser, München, 1992, p. 359. D. Kellermann, *TDOT* 2, p. 447: în vechile straturi literare preoțești (Lev. 1-7) *ger* nu este menționat, dar în straturile tîrzii el este integrat deplin ca prozelit. Van Houten folosește termenul „proselyte" doar referitor la Lev. 25 și diminuează convingerea folosind „it is possible" (C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 131).

[46] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, pp. 200-201 (în special n. 127).

către băștinaș. Van Houten conchide că „*nedistingînd între străin și băștinaș, așa cum făcea Deut. 14:21, legea îl include pe străin în comunitatea cultică*”.[47]

În Lev. 19:34, versetul ales în titlul articolului meu („*străinul care locuiește la voi să fie pentru voi ca și băștinașul vostru*”), identificarea include și un sens moral: „*să-l iubiți pe străin ca pe voi înșivă*”.[48]

Dar pentru alți cercetători această integrare a lui *ger* din P și H nu este atît de clară. Ramírez Kidd observă că în H (Lev. 17-26) *ger* nu este inclus explicit printre adresați. Este o diferență între *ger* și poporul lui Israel, așa cum demonstrează expresiile „*străinul din mijlocul tău*” (Lev. 17:8.10.12.13; 18:26) și „*străinul în Israel*” (Lev. 20:2; 22:18). Mai mult se face o distincție între străin și casa lui Israel /Lev. 17:8.10; 22:18) sau fiii lui Israel (Lev. 17:13; 20:2).[49] Străinului nu i se adresează direct aceste legi în H, ci prescripțiile sînt adresate israeliților în contul străinului (cf. Lev. 19:9-10.33-34; 23:22). Ramírez Kidd concluzionează: „*Scopul legilor referitoare la păstrarea sfințeniei nu este integrarea lui* ***ger****. Prezența lui* ***ger*** *aici este secundară*”.[50] De asemenea, J. Milgrom nu este de acord cu integrarea lui *ger* în comunitate care ar fi reflectată în Ex. 12:48. Pentru el, deși *ger* este egal cu băștinașul potrivit legii civile (Lev. 24:22; Num. 35:15), în ceea ce privește legea religioasă străinul (*ger*) trebuie să asculte doar poruncile prohibitive, nu și pe cele pozitive.[51] Astfel străinul este inclus ca membru al poporului lui Israel în legi care se referă la blasfemie (Lev. 24:10-23), ucidere și sacrificarea animalelor (Lev. 17:1-16; 24:21-22), necurățenie prin atingerea de cadavru (Num. 9:6-14), sabat (Num. 15:32-36), moștenire (Num. 27:1-11; 36:1-12). După Ramírez Kidd „*aceasta nu înseamnă în mod necesar că asemenea prevederi erau parte dintr-o politică generală de integrare a lui* ***ger****. Erau mai degrabă măsuri luate ad-hoc prin presiunea circumstanțelor, într-un timp în care grija pentru puritatea cultică era deosebit de importantă*”.[52] J. Milgrom consideră că textele despre o singură lege pentru străin (*ger*) și pentru băștinaș „*se aplică doar în cazul dat în context; nu trebuie luate ca generalizare*”.[53]

[47] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 148.

[48] Hermann Spieckermann, *Gottes Liebe zu Israel: Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, FAT 33, p. 88.

[49] J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, p. 53.

[50] J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, p. 59.

[51] Jacob Milgrom, *Numbers*, The Jewish Publication Society, Philadelphia / New York, 1990, The JPS Torah Commentary, p. 399; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, p. 1496. Excepțiile sînt că *ger* își poate sacrifica animalul în mod obișnuit, ca și vînatul, fără să îl aducă pe altar ca jertfă (pp. 1497-1498).

[52] J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, p. 55.

[53] J. Milgrom, *Numbers*, p. 399; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, p. 1496.

Cred însă că observațiile lor sînt corecte, dar concluziile inadecvate. Este corect că literatura preoțească a dezvoltat o concepție dinamică despre sfințenie, spre deosebire de D care exemplifică una statică. În timp ce un păcat personal nu poate afecta sfințenia potrivit lui D, în viziunea lui P păcatul necurățește țara lui Israel și afectează chiar și prezența divină.[54] Într-adevăr *ger* nu este *ipso facto* un membru al comunității, ci o realitate ignorată de Milgrom și Ramírez Kidd[55], el *poate* fi integrat dacă vrea și nimic nu-l poate opri. Alte texte (vezi mai jos) se referă la posibilitatea aceasta folosindu-se verbul *nilwah* „a se alipi". Totuși Milgrom și Ramírez Kidd au dat posibilitatea de a defini mai exact statusul lui *ger* în P și H: nu prozelit sau convertit[56], ci potențial prozelit.

Bultmann vede în textul din Lev. 19:9-10.33-34 la bază un caz similar celui în care *ger* este un protejat social, dar în adăugirile ulterioare crede că *ger* a căpătat un drept religios egal cu al băștinașului (*'ezraḥ*).[57] Străinul se poate bucura prin circumcidere de aceeași lege ca și băștinașul, o dovadă solidă că acum *ger* este un non-israelit.[58] Foarte evident pentru Bultmann este Lev. 25:47-48, datat în sec. 5 î.Hr. în timpul reformei lui Neemia, un text singular din Vechiul Testament unde *ger* este dincolo de orice dubiu străin de neam.[59] Pentru Bultmann, însă, Is. 14:1 nu

[54] Eyal Regev, „Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness", *VT* 51 (2001), no. 2, pp. 243-261; J. Milgrom, *Numbers*, p. 399; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, p. 1497.

[55] Deși Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, pp. 68-69 recunoaște că în H integrarea persoanelor neiudaice este acceptată ca de la sine înțeleasă.

[56] Jacob Milgrom, „Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel", *JBL* 101 (1982), no. 2, pp. 169-176; J. Milgrom, *Numbers*, p. 401; J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, p. 1499. El acceptă statutul de potențial prozelit pentru străini doar la Trito-Isaia (56:6) (p. 1499), dar ulterior, deși afirmă că în timpurile biblice nu exista convertire din cauza mentalului etnicist, Miglom se contrazice aceptînd că în Is. 14:1 și Iez. 47:22-23 „*total assimilation is apparently envisioned*" (p. 1500). El nu consideră circumciderea lui *ger* din Ex. 12 ca intrare în comunitate , ci ca „*the first step – a giant one – on the road to conversion*" (p. 1500). Un alt pas îl reprezintă redactorul exilic H, contemporan cu Iezechiel după Milgrom, care stipulează într-una dintre legile *karet* (pedepsite prin „tăiere") referitoare la *ger* că cel neascultător va fi tăiat din „*comunitatea lui Israel*" (Ex. 12:19). Milgrom recunoaște „*the inclusion of* ***ger***, *at least in theory, among the people of Israel*" (p. 1500) și astfel „*the movement toward conversion was under way*" (p. 1501).

[57] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 178.

[58] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 202: „*Die Beschneidungsforderung zeigt, daß es sich bei diesem Typus des ger um einen ursprünglichen Nichtisraeliten handelt*".

[59] C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 190: „*Anders als in den Texten des 7. und 6. Jahrhunderts bezeichnet das Wort ger hier den Typus eines nichtisraelitischen Fremden, von dem sich die Gemeinschaft nach außen abzugrenzen sucht und der seinerseits keinen Anschluß an die Religionsgemeinschaft anstrebt. In der Sprache des Gesetzes über Jahwes Land (v. 23a) repräsentiert hier der ger die Bevölkerungsanteile in den Provinzen auf dem Boden der ehemaligen Monarchien Israel und Juda, von denen sich die Religionsgemeinschaft sonst als von den umgebenden (oder den früheren) Völkern* (גוים) *abgrenzt. Die Verwendung der Bezeichnung ger in diesem Sinn ist singulär im AT*".

este un caz similar cu Lev. 19, pentru că *ger* este acolo doar pe cale să se alipească de comunitatea israelită.

Dar trei pasaje au o contribuție deosebită la problema integrării non-israeliților în comunitatea de credință. *Ger* (Is. 14:1)[60], *ben nekar* (Is. 56:3.6)[61] și neamurile (*goyim* – cf. Zah. 2:15)[62] se pot alipi (*nilwah*) poporului lui Israel și lui Iahve, ceea ce corespunde cu programul din Iez. 47:22-23 de integrare a străinilor (*gerim*) în triburile lui Israel prin intrarea în posesie a pământului (alături de băștinaș, *'ezraḥ*, ca și în P).[63] Noutatea acestei abordări este subliniată de faptul că Is. 56:6 abrogă o lege a Pentateuhului, și anume Deut. 23:3, fiind singurul caz de abolire a unei legi din Biblia Ebraică, bazat pe noua revelație a lui Trito-Isaia.[64]

---

[60] Hans Wildberger, *Jesaja*, vol. 2: *Jesaja 13-27*, Neukirchener, Neurkirchen-Vluyn, 1978, BKAT X/2, p. 526: „*die Aufnahme in das soziale Gefüge Israels, was zugleich Anschluß an die Jahwegemeinde bedeutet*"; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2000, AB 19), The Anchor Yale Bible, p. 282 – aici *gerim* sînt prozeliți post-exilici; Gary Smith, *Isaiah 1-39*, Broadman & Holman, Nashville, 2007, NAC 15A, p. 307 – „*these foreigners will convert and become part of God's people*". Pentru o datare în sec. 6 î.Hr., de asemenea – Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge UK, 1996, FOTL 16, pp. 234-235.

[61] Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2003, AB 19), The Anchor Yale Bible, pp. 136-137: ei sînt „*non-Israelites who have embraced the cult of YHWH*" (p. 136). C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, pp. 116-117: „*These references indicate that in the exilic restoration community the possibility existed of non-Israelites (as defined by those who had been in exile) becoming incorporated into the people of God*". C. Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, p. 210: În 1 Reg. 8:41-43 situația este ipotetică pentru un străin de neam (*nokri*) care vine în templul din Ierusalim de departe, dar în Is. 56:1-8 străinul de neam (*ben-nokri*) vine realmente în Ierusalim după ce în prealabil devenise membru al comunității religioase (*nilwa 'el YHWH*). Cerințele care trebuie îndeplinite de străinul de neam erau păzirea sabatului și supunerea față de „legămînt" (*berit*) care poate fi înțeleasă după Bultmann ca o referire la circumcidere (cf. Gen. 17:10). John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge UK, 1998, NICOT, pp. 459-460; John D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, revised edition, Nelson Reference, Nashville, 2005, WBC 25, p. 821 consideră că verbul *šaret* implică chiar serviciul la templu împlinit de străinii de neam. Watts folosește de asemenea termenul „proselytes".

[62] Carol L. Meyers / Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 1987, AB 25B), The Anchor Yale Bible, pp. 168-169: „*the foreign nations will be equivalent to Israel in their status before God*" (p. 169); George L. Klein, *Zechariah*, Broadman & Holman, Nashville, 2008, NAC 21B, pp. 125-127; Mark Boda, *Haggai, Zechariah*, Zondervan, Grand Rapids, 2004, NIVAC, p. 238.

[63] Walther Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, transl. J.D. Martin, Fortress Press, Philadelphia, 1983, Hermeneia, p. 532; Leslie C. Allen, *Ezekiel 20-48*, Word Books, Dallas, 1990, WBC 29, p. 281. Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge UK, 1998, NICOT, p. 717 se referă la aceștia ca „proselytes".

[64] Herbert Donner, „Jesaja LVI 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implicationen und Konsequenzen", in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Salamanca. 1983*, E.J. Brill, Leiden, 1985, pp. 81-95.

Propunerea mea

Potrivit cercetărilor recente, Pentateuhul și-a primit forma actuală în timpul perioadei persane. Este de aceea imperios necesar ca termenul *ger* să fie înțeles în acest context. Ipoteza surselor lui Wellhausen nu mai este acceptată de cercetători, Pentateuhul fiind considerat în schimb ca o lucrare de compromis între redactorii D și P.[65] De aceea propun nu un studiu diacronic al lui *ger* în Pentateuh, ci o abordare sincronică.

Există cîteva încercări de a-i identifica pe străini (*gerim*) în perioada post-exilică. Pentru J.G. Vink *gerim* reprezintă clasa de elită din Samaria, iar P se străduiește să-i integreze în comunitatea israelită formată din cetățeni deplini (*'ezraḥim*).[66] Discutînd Lev. 25:47, van Houten scrie că „*este posibil ca străinii să fie iudei care au rămas în țară și care nu mai erau considerați israeliți adevărați de către cei reîntorși din exil. Dacă așa stau lucrurile, atunci «străinii» se considerau ei înșiși israeliți, în timp ce cei întorși din exil nu îi considerau*".[67] Dimpotrivă, P. Grelot îl identifică pe *'ezraḥ* cu iudeul din Samaria și Iuda care trebuia să asculte de legea țării, iar pe *ger* cu iudeul din diaspora din Imperiul Persan care trăia sub legea țării unde locuia.[68] Mai aproape de propunerea mea, H. Cazelles sugerează că *ger* este iudeu întors din exilul babilonian, în timp ce *'ezraḥ* este samarineanul.[69] Într-adevăr Cazelles aduce numeroase dovezi pentru identificarea *gerim* cu cei reîntorși din exil (1 Cron. 16:19; 2 Cron. 15:9; Ezdr. 1:4), dar trece cu vederea ca și C. Bultmann Gen. 23:4 și implicit importanța identificării lui Avraam cu un *ger*.

În Gen. 23:4, Avraam se prezintă pe sine ca *ger* (străin) și *tošab* (rezident temporar), iar în Gen. 15:13 și descendenții lui vor fi *gerim* într-o țară care nu e a lor, realitate care indică ideea că migrarea lui Avraam din Babilonia (cetatea Ur a caldeenilor) a servit ca un model pentru cei întorși din exilul babilonian în provincia persană Iehud (Iuda).[70] Și în Plîng. 4:15 și Iez. 20:38 șederea în exil este

[65] Erhard Blum, *Studien zum Komposition des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin / New York, 1990, BZAW 189, pp. 357-358; Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, vol. 2: *Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1992, ATD.E 8/2, p. 501; Ernst Axel Knauf, „Does «Deuteronomistic Historiography» (DtrH) Exist?", in: Albert de Pury, Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi (ed.), *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, JSOTSupp 306, p. 393.

[66] J.G. Vink, „The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament", Pieter Arie Hendrik De Boer (ed.), *Oudtestamentische Studiën*, vol. 15, Brill, Leiden, 1969, p. 63.

[67] C. van Houten, *The Alien in Israelite Law*, p. 130.

[68] P. Grelot, „La dernière étape de la rédaction sacerdotale", *VT* 6 (1956), no. 2, pp. 177-178.

[69] Henri Cazelles, „La mission d'Esdras", *Vetus Testamentum*, 4 (1954), no. 2, pp. 128-131.

[70] Joseph Blenkinsopp, „Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis", *JBL* 128 (2009), no. 2, pp. 225-241; Jakob Wöhrle, „The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P", in: Ehud

definită prin verbul *gwr*, iar în Lev. 25:23; 1 Cron. 29:15 israeliții sînt *gerim* și *tošabim* înaintea lui Iahve (cf. Ps. 39:13 la nivel individual).

Redactorii contemporani D și P ai Pentateuhului și-au lăsat propriile amprente teologice asupra problemei lui *ger*. Pentru scribii D, problema etnică a fost mai importantă decît tendința includerii și *ger* nu poate deveni membru al comunității, dar pentru scribii universaliști P *ger* poate fi acceptat în comunitate (*qahal*) printr-un ritual special (circumciderea și posibil și alte ritualuri referitoare la legămînt). P a folosit ambiguitatea acestui vechi termen social. Desemnînd în egală măsură pe iudeii întorși din exilul babilonian și pe cei din afară, non-israeliții care nu cunoșteau circumciderea, dar care doreau să fie integrați în comunitate, redactorii P au dorit să mențină un echilibru între cei doi poli. *Ger* este oricine, pentru că și primul patriarh a fost *ger*. De aceea și cei din afara comunității, fiind numiți *gerim*, nu sînt inferiori celor reîntorși din exil sau cetățenilor. Această schimbare în sfera semantică a cuvîntului *ger* și ambiguitatea dorită sînt parte din ideologia propusă de gruparea universalistă din provincia persană Iehud, adică de scribii P, spre deosebire de scribii D, a căror concepție a fost continuată de viziunile exclusiviste etnic ale lui Ezdra și Neemia.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 4/2012, p. 55-70)

Bibliografie

Leslie C. Allen, *Ezekiel 20-48*, Word Books, Dallas, 1990, WBC 29.

Alfred Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i.B. / Leipzig, 1896.

Joseph Blenkinsopp, „Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis", *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), no. 2, pp. 225-241.

Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2000, AB 19), The Anchor Yale Bible.

Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2003, AB 19), The Anchor Yale Bible.

Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge UK, 1998, NICOT.

Mark Boda, *Haggai, Zechariah*, Zondervan, Grand Rapids, 2004, NIVAC.

M. Broshi, „The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh", *Israel Exploration Journal* 24 (1974), no. 1, pp. 21-26.

Ben Zvi / Christoph Levin (ed.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2010, BZAW 404, p. 193.

Christoph Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, FRLANT 153.

Henri Cazelles, „La mission d'Esdras", *Vetus Testamentum* 4 (1954), no. 2, pp. 113-140.

Matty Cohen, „Le « ger » biblique et son statut socio-religieux", *Revue de l'histoire des religions* 207 (1990), no. 2, pp. 131-158.

Frank Crüsemann, „Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund" in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Jerusalem, 1986*, Brill, Leiden, 1988, VTS 40, pp. 27-41.

Herbert Donner, „Jesaja LVI 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implicationen und Konsequenzen", in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Salamanca. 1983*, E.J. Brill, Leiden, 1985, p. 81-95.

John I. Durham, *Exodus*, Word Books, Dallas, 1987, WBC 3.

Charles F. Fensham, „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), no. 2, pp. 129-139.

P.[iere] Grelot, „La dernière étape de la rédaction sacerdotale", *Vetus Testamentum* 6 (1956), no. 2, pp. 174-189.

D.[iether] Kellermann, „גּוּר *gûr*; גֵּר *gēr*; גֵּרוּת *gērûth*; מְגוּרִים *m^{e}ghûrîm*", in: G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, pp. 439-449.

George L. Klein, *Zechariah*, Broadman & Holman, Nashville, 2008, NAC 21B.

Ralph W. Klein, *1 Chronicles*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, Hermeneia.

Thomas Krapf, „Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe Gebot", *Vetus Testamentum* 34 (1984), no. 1, pp. 87-91.

Theophile James Meek, „The Translation of *gêr* in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis", *Journal of Biblical Literature* 49 (1930), no. 2, pp. 172-180.

Carol L. Meyers, Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, Yale University Press, New Haven, London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 1987, AB 25B), The Anchor Yale Bible.

Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22*, Yale University Press, New Haven, London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2000, AB 3A), The Anchor Yale Bible.

Jacob Milgrom, *Numbers*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, New York, 1990, The JPS Torah Commentary.

Jacob Milgrom, „Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel", *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), no. 2, pp. 169-176.

Patrick D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, JSOTSupp 267.

Edward Neufeld, „The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws", *Hebrew Union College Annual* 26 (1955), pp. 355-412.

Martin Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, ATD 5.

John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge UK, 1998, NICOT.

William H.C. Propp, *Exodus 19-40*, Yale University Press, New Haven, London, 2008 (reprint Doubleday, New York, 2006, AB 2A), The Anchor Yale Bible.

José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The* גר *in the Old Testament*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999, BZAW 283.

Eyal Regev, „Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness", *Vetus Testamentum* 51 (2001), no. 2, pp. 243-261.

J. Renkema, „Does Hebrew *ytwm* Really Mean 'Fatherless'?", *Vetus Testamentum* 45 (1995), no. 1, pp. 119-122.

Martha T. Roth, „The Neo-Babylonian Widow", *Journal of Cuneiform Studies* 43-45 (1991-1993) pp. 1-26.

Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 22,22 – 23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1990 (BZAW 188).

Gary Smith, *Isaiah 1-39*, Broadman & Holman, Nashville, 2007, NAC 15A.

Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York / London, 1971.

William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, First Series: *The Fundamental Institutions*, A. and C. Black, London, 1894.

Mark Sneed, „Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology", *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft* 111 (1999), no. 4, pp. 498-507.

Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1998.

Hermann Spieckermann, *Gottes Liebe zu Israel: Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, FAT 33.

Georg Steins, „»Fremde sind wir…«: Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive", *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 35 (1994), pp. 133-150.

Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge UK, 1996, FOTL 16.

Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law*, JSOT Press, Sheffield, 1991, JSOTSupp 107.

Gerhard von Rad, „Das Gottesvolk im Deuteronomium", in: Rudolf Smend (ed.), Gerhard von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, vol. 2, Chr. Kaiser, München, 1973, TB 48.

J.G. Vink, „The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament", Pieter Arie Hendrik De Boer (ed.), *Oudtestamentische Studiën*, vol. 15, Brill, Leiden, 1969, pp. 1-144.

John D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, revised edition, Nelson Reference, Nashville, 2005, WBC 25.

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3: *Das antike Judentum*, Mohr Siebeck, Tübingen, [8]1986.

Hans Wildberger, *Jesaja*, vol. 2: *Jesaja 13-27*, Neukirchener, Neurkirchen-Vluyn, 1978, BKAT X/2.

Jakob Wöhrle, „The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P", in: Ehud Ben Zvi / Christoph Levin (ed.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2010, BZAW 404, pp. 189-206.

Discursul religios, model și normă de exprimare îngrijită în epoca veche

Vasile D. ȚÂRA

Predica a fost instrumentul prin care creștinismul s-a impus ca religie dominantă. Omiliile sintetice, analitice sau exegetice, rostite duminica și la sărbătorile bisericești, la conferințe și alte evenimente religioase etc., aparțin oratoriei sacre sau ecleziastice. Avînd în vedere scopul fundamental al predicii: însușirea adevărurilor credinței, oratoria de învățătură, dezvoltată mai ales în Bizanț (cf. Mazilu 1986: 51; Florescu 1973: 107; Gordon 2001: 49-75), domină întregul sistem oratoric religios. Tîlcuirea Evangheliei în toate duminicile anului și la marile sărbători reprezintă forma cea mai cunoscută a discursului religios în Biserica Ortodoxă.

În spațiul românesc, unde creştinismul s-a întemeiat prin apostolul Andrei, predica, mai întîi în greacă și/sau în latină, apoi în slavonă și, poate chiar de la apariția poporului nostru, în română, a fost rostită cu asiduitate. Omiliile bizantine, alcătuite în greacă de cărturari și ierarhi ca Theophilact Hephaistos de Ohrida sau de Ioan Caleca, patriarh al Constantinopolului între anii 1334 și 1347, au ajuns la noi prin intermediu slav, mai precis bulgăresc și sîrbesc, probabil datorită, în primul rînd, adoptării slavonei ca limbă de cult în Biserica Ortodoxă Română.

Există mărturii relevate, între alții, de regretatul acad. Dan Horia Mazilu, potrivit cărora „«*marii clasici*» *ai omileticii bizantine* […] *sînt cuprinzător reprezentați în «sumarele» codicelor prescrise în centrele de cultură românești*". „*Cuvîntările lui Ioan Gură de Aur și ale celorlalți autori importanți ai epocilor patristică și post-patristică alcătuiesc «structura de rezistență» a miscelaneelor prescrise în Țara Românească, începînd din veacul al XIV-lea*" (Mazilu 1986: 83). Aceasta înseamnă că, pînă la apariția cazaniei alcătuite și rostite consecvent în limba română, se crease la noi o tradiție a oratoriei religioase de tip bizantin, preluată firesc în omiletica românească de mai tîrziu.

Alcătuite cu scopul de a tălmăci pe înțelesul tuturor învățătura lui Iisus, cazaniile, propovedaniile, omiliile, didahiile ori predicile au avut și au o anumită libertate de expresie în raport cu celelalte scrieri bisericești, în care limbajul era

sever şi riguros cenzurat de respectul faţă de dogma creştină. Apoi, fiind destinate nu atît lecturii, cît mai ales rostirii în variate împrejurări: la slujbele duminicale şi la marile sărbători de peste an, la evenimente majore din viaţa credincioşilor, cum sînt botezul, cununia, prohodul, la evenimente ecleziastice deosebite: tîrnosiri de biserici şi mănăstiri, la înălţarea în funcţii arhiereşti sau la instalarea preotului în parohie, precum şi în alte împrejurări, să le spunem istorice (predica pentru pace, predica patriotică) etc., cazania sau omilia putea să-şi schimbe mai mult ori mai puţin semnificativ alcătuirea lingvistică, în funcţie de cultura şi talentul oratoric al celui care o rostea, dar şi în funcţie de cei cărora li se adresa.

În aceste împrejurări, cuvîntările religioase, chiar dacă se întemeiază pe modele şi texte devenite clasice, de la predicile apostolilor la celebrele omilii datorate Sfîntului Augustin şi lui Ioan Hrisostom în Antichitate, Ilie Miniatis ori Bossuet, mai aproape de zilele noastre, cazaniile au putut avea soarta creaţiilor folclorice, fiecare dintre predicatori putînd adăuga sau elimina cîte ceva din ele.

Pentru a se evita ereziile, trebuia să existe totuşi un text de bază, corect din punct de vedere canonic, pe care preoţii, chiar dacă nu-l reproduceau *ad litteram*, îl respectau sub aspectul conţinutului.

Dacă ţinem seama de spusele apostolilor privind obligativitatea propovăduirii învăţăturii creştine în limba înţeleasă de aderenţii noii religii, precum şi de bine-cunoscuta decizie a Conciliului de la Tours, din anul 813, prin care se permitea rostirea omiliilor în limba *romana rustica* sau *germanica*, pentru a fi mai uşor înţelese de cei care nu cunoşteau latina creştină, e foarte posibil ca predicile să se fi rostit, din vremuri îndepărtate, şi în alte idiomuri decît în limbile sacre.

În această împrejurare, am putea admite că şi în bisericile românilor ortodocşi primele texte religioase scrise şi rostite în limba română au fost cazaniile. Din nefericire, cea mai veche culegere de predici transpuse în limba română şi ajunse pînă la noi este *Tîlcul evangheliilor*, carte tipărită de Coresi în 1567, prin care se propovăduia calvinismul. Abia *Evanghelia cu învăţătură*, imprimată de acelaşi tipograf în 1581, a fost acceptată de românii ortodocşi, probabil şi datorită faptului că punea la contribuţie traduceri mai vechi ale cazaniilor[1]. În istoria cunoscută a editării cazaniei în limba română distingem două momente importante.

Primul stă sub semnul lui Coresi şi al traducerilor de tip transilvănean, bănăţean şi, eventual, moldovean sau maramureşean, prin cele două scrieri coresiene pomenite mai sus, dintre care ultima a fost retipărită la Alba Iulia în 1641, iar două omilii, *Învăţătură la Paşti* şi *Cuvînt la înălţarea Domnului*, „*se găsesc transcrise, cu unele mici modificări, în* ***Codicele Todorescu***, *text nordic din prima jumătate a*

[1] Despre un astfel de text există informaţii că ar fi circulat în vremea lui Alexandru Lăpuşneanu (v. Popa 1965: 73-84; Gheţie 1972: 147-157; Zgraon 1982: 372-374).

secolului al XVII-lea" (Gheție, Mareș 1994: 308), iar *Învățătură la Paști* și *Învățătură la cuminecătură* sînt reproduse, într-o formă prelucrată, în *Manuscrisul de la Ieud* (Teodorescu, Gheție 1977: 32-33). Din aceeași categorie mai fac parte *Omilia la Paști*, păstrată integral sau fragmentar în *Codicele Bratul*, în *Codex Sturdzanus* și în *Fragmentele Iorga* (cf. Gafton 2003: XI; Chivu 1993: 108-116; Mihăilă 1972: 340-344) și alte două predici: *Tîlcovenia evangheliei de la judecată* și *Frați dragi* din *Codex Sturdzanus* (Chivu 1993: 128-137). Volumul de omiletică funebră *Sicriul de aur*, al preotului Ioan Zoba din Vinț, completează, cu un text original (cf. Goția 1984: IX), inventarul, probabil incomplet deocamdată, al scrierilor de învățătură din secolele XVI – XVII, provenite mai cu seamă din Transilvania[2].

Al doilea moment, care se prelungește pînă aproape de zilele noastre, este dominat de *Cazania* lui Varlaam, tipărită la Iași în 1643. Așa cum traducerea integrală a *Bibliei* în limba română are la bază ediția princeps din 1688, tot așa edițiile succesive ale cazaniilor scrise în limba română se întemeiază pe *Carte românească de învățătură, dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svinți mari.* Beneficiind de prestigiul textului tipărit[3], de girul celui mai important ierarh român din prima jumătate a secolului al XVII-lea și, desigur, de calitatea conținutului și a formei de exprimare net superioare față de scrierile apărute pînă atunci, *Cartea românească de învățătură…* a fost repede și pentru multă vreme (peste 250 de ani) acceptată ca text omiletic de bază în bisericile de rit ortodox ale românilor. Conform BRV (1903-1944: vol.I-III), între 1644 și 1791, *Cazania* lui Varlaam a fost reeditată de opt ori: o dată la Mănăstirea Dealu (1644), o dată la Alba Iulia (1699), de trei ori la București (1732, 1765, 1768) și tot de trei ori la Rîmnic (1748, 1781, 1791), iar între 1834 și 1929, a mai fost reeditată de șase ori: la Buzău (1834), la Sibiu (1850) și București (1868, 1898, 1911, 1929) (cf. Frâncu 1974: 47-48). Așadar, în 286 de ani, din cartea mitropolitului moldovean au apărut, cu alte titluri decît cel inițial, 14 ediții, la care s-ar putea adăuga copiile manuscrise și tirajele succesive din prima ediție, imprimate la Iași.

Rezultă de aici că cea mai cunoscută, mai răspîndită și, poate, cea mai citită carte a vechii noastre literaturi, *Cazania* lui Varlaam, a constituit, cu unele modificări lingvistice, stilistice și de acribie teologică, temeiul discursului religios alcătuit în limba română.

Perioada veche este marcată, însă, și de excepționala contribuție a mitropolitului muntean Antim Ivireanul la înălțarea discursului teologic românesc pînă la

[2] *Cazania* de la Govora (1642), tradusă de Silvestru după un original rusesc, ocupă un loc singular în această ierarhie și marchează o încercare munteană izolată de transpunere în română a omiliilor.

[3] *Cazania* lui Varlaam este cea dintîi carte românească tipărită în Moldova.

valoarea marilor creaţii omiletice ale lumii creştine. Din nefericire, *Didahiile* învăţatului mitropolit, care ne oferă „*o demonstraţie a capacităţii plastice a graiului românesc, făcută păturii boiereşti eteroglote de către un străin*" (Negrici 1971: 7) şi „*îl aşază* [pe Antim] *printre cei mai mari oratori bisericeşti ai tuturor timpurilor*" (Ştrempel 1972: XLII), nu au fost tipărite decît spre sfîrşitul veacului al XIX-lea, cînd s-au descoperit cele cîteva manuscrise din secolul precedent, dintre care nici unul nu reprezintă autograful mitropolitului.

În această împrejurare, la care se adaugă şi controversa iscată în jurul personalităţii marelui ierarh şi cărturar spre sfîrşitul vieţii sale, didahiile pe care le-a rostit în biserică n-au putut influenţa decisiv limbajul omiletic românesc din epoca veche. Cei care l-au ascultat predicînd, fie că erau mireni, fie că erau clerici, au beneficiat, însă, de un model al discursului religios pe care nu-l mai auziseră pînă atunci şi care, desigur, nu se uita prea uşor.

Cititorului modern, alcătuirea vechilor cazanii – exceptînd *Didahiile* lui Antim Ivireanul – îi pare stîngace din punct de vedere stilistic şi retoric, iar limba lor i se pare trudnică şi prea puţin mlădiată pentru a corespunde exigenţelor discursului autentic. Chiar dacă, pînă la un punct, aşa stau lucrurile, o părere ca cea formulată de Eugen Negrici, după care „*oricîtă evlavie am pune în aprecierea slovelor picurate cu ceară, stereotipia şi inactualitatea lor ne împiedică să le încadrăm genului oratoric*" (Negrici 1971: 6), ni se pare a fi prea aspră.

Dacă examinăm cu atenţie structura acestor scrieri-suport pentru discursul religios, vom constata că ele corespund principiilor şi cerinţelor omileticii vechi şi actuale. Mai mult chiar, prin ele s-a fixat o tradiţie de organizare şi rostire a discursului religios românesc, cu rădăcini în oratoria bizantină şi, prin aceasta, în retorica antică. Poate că tocmai de aceea, chiar şi în manualele actuale de omiletică, părţile componente ale predicii sînt exemplificate adesea cu fragmente din *Cazania* lui Varlaam (cf. Petrescu 1977: pass.), iar limbajul liturgic tradiţional este recomandat ca model şi sursă de inspiraţie în alcătuirea predicilor ţinute azi în biserică (cf. Gordon 2001: 231-238; Petrescu 1977: 178, 222, 241-242). În vechile omilii distingem, cu uşurinţă, nu numai secţiunile de bază ale discursului: *exordiul* sau introducerea, *naratio* sau tratarea şi *peroratio* sau încheierea, ci şi subdiviziunile acestora, ca şi celelalte principii şi recomandări ale retoricii menite să asigure valoarea şi succesul predicii[4].

Desigur, între discursul laic şi cel ecleziastic există deosebiri importante. În vreme ce oratorul laic apelează la întregul arsenal de argumente posibile pentru a fi convingător, preotul recurge numai la acele dovezi care luminează înţelesul învăţăturii creştine şi influenţează trăirea spirituală şi voinţa auditoriului. Aşadar,

[4] Vezi, mai pe larg, expunerea făcută de Petrescu, 1977: 165-222.

spiritul polemic nu este cultivat în omilie. În schimb, este preferat tonul didactic, nu o dată poruncitor. Ca în toate tipurile de discurs, predicatorul poate recurge și la digresiuni, menite să aducă o explicație suplimentară temei tratate, dar și să relaxeze atenția prea încordată a auditoriului. Această componentă a tratării apare mai ales în varianta orală a predicii și nu încalcă ținuta întotdeauna solemnă a discursului religios (cf. Petrescu 1977: 213-214; Gordon 2001: 227-295).

Stilul vechilor cazanii nu a fost încă destul și profund cercetat. Dacă limba *Cazaniei* lui Varlaam și, implicit, expresia lingvistică a celorlalte scrieri similare ce reproduc, pînă aproape de zilele noastre, această carte, a fost studiată în lucrări de notorietate, ca cele semnate de Liviu Onu, Constantin Frâncu și Mirela Teodorescu, în privința stilului s-au făcut doar observații sumare, privitoare la oralitatea și la valoarea artistică a acestor texte. Referindu-se la stilul *Cazaniei* lui Varlaam, Liviu Onu consideră că, „*avînd în vedere cuprinsul ei variat, nu putem vorbi de un* ***stil omiletic***, *de un* ***stil liturgic***, *de un* ***stil hagiografic*** *și de un* ***stil literar*** *– corespunzător cu conținutul expunerii*" (Onu 1958: 58). Același cercetător nu admite nici apartenența limbajului omiletic la „*stilul literaturii religioase*", pentru că „*stilul unei comunicări privește, în primul rînd, modul de expunere, modul de formulare a gîndirii*", iar în cazul particular la care se referă, consideră că „*stilul* ***Cazaniei*** *lui Varlaam este – întîi de toate – oral, deci cu calități artistice literare și pe alocuri retoric-descriptiv, livresc, fără calități artistice*" (Onu 1958: 58).

Dacă vom stărui mai mult asupra expresiei lingvistice a discursurilor din epoca veche, vom găsi totuși suficiente fapte proprii oratoriei religioase, care s-au dezvoltat și s-au perfecționat de la o ediție la alta a *Cazaniei*, devenind, cu timpul, elemente uzuale și distincte ale limbajului omiletic românesc.

Nu ne-am propus să abordăm acum acest subiect, asupra căruia vom insista într-o lucrare viitoare, dar ținem să enumerăm totuși cîteva elemente proprii retoricii, în general, și celei religioase, în special, care pot fi ilustrate cu exemple convingătoare, extrase din vechile scrieri de învățătură. Grija pentru claritatea și accesibilitatea limbii folosite în predică este mărturisită de toți cei care au editat astfel de texte de la 1643 încoace. Limbajul figurat, alcătuit din: epitete, comparații, metafore, metonimii, alegorii, personificări, hiperbole etc., ocupă un loc predilect atît în vechile omilii, cît și în cele actuale. De asemenea, pot fi identificate majoritatea figurilor stilistice de tip retoric, cum sînt: inversiunea, repetiția, interogația retorică, antiteza, eufemismul, reticența, corecția, antifora, concesia, comunicația, îndoiala, încordarea, exclamația, suplicația, apostrofa etc.

Dacă astăzi preoților li se recomandă să nu imite limba și stilul oratorilor laici (cf. Petrecu 1977: 241; Gordon 2001: 231-238), chiar dacă unii dintre enoriași ar dori o predică mai „actualizată" sub aspect lingvistic și stilistic, în perioada veche discursul religios a constituit, desigur, un model de exprimare și pentru mireni,

pentru că limba textelor religioase reprezenta varianta cea mai cultivată și mai unitară a limbii române.

Se știe că procesul de cultivare a limbii noastre prin intermediul cărților normative a început tîrziu, abia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, mai precis după 1780. Pînă atunci, normele exprimării îngrijite s-au constituit și s-au impus cu deosebire prin tradiția textelor scrise în limba română, probabil încă din secolul al XV-lea, cum credea G. Ivănescu (1980: 499-501), ori, mai sigur, din veacul al XVI-lea, prin intermediul cărților bisericești tipărite, dintre care unele au avut o largă circulație între români nu numai ca texte de cult, ci și de cultură sau ca manuale folosite în școlile bisericești.

Între acestea, cazaniile ocupă, fără îndoială, un rol privilegiat. Fiind rostite, poate și scrise, de regulă, în limba română, cazaniile au oferit românilor creștini cele dintîi și cele mai accesibile modele de exprimare îngrijită, pentru că se adresau atît știutorilor, cît și neștiutorilor de carte. În privința limbajului, cazaniile se deosebesc de celelalte texte religioase. În vreme ce cărțile de cult utilizate în bisericile noastre sînt traduceri din slavonă, greacă sau, mai rar, din latină și din alte limbi, aservite originalului, în cazanii, chiar dacă reproduc texte omiletice mai mult sau mai puțin celebre, traducerea în română este mai puțin încorsetată de tiparul și rigorile dogmei, iar preotul poate completa și modifica textul sub aspect lingvistic, stilistic și ideatic în funcție de cei care îl ascultă sau de scopul imediat al predicii.

Așa cum a demonstrat Constantin Frâncu, în *Cazania* lui Varlaam, care era destinată românilor de pretutindeni, găsim, încă de la început, un amestec de norme de tip nordic și de tip sudic, cu preponderența celor dintîi în ediția din 1643 și cu a celor sudice începînd cu *Chiriacodromionul* din 1699 și sfîrșind cu ediția din 1791, de la Rîmnic, unde întîlnim „*cel mai unitar fonetism*" (Frâncu 1974: 62), ceea ce confirmă triumful variantei literare muntene în tipăriturile românești de după 1750. Larga circulație și intensa utilizare în spațiul românesc a *Cazaniei* lui Varlaam (cf. Șchiau 1978: 57-79; 104-120), precum și adaptarea continuă la evoluția limbii culte a edițiilor succesive apărute în Muntenia și, foarte rar, în alte zone dacoromâne, au făcut ca „*textul mitropolitului moldovean* [să devină] *o sinteză a normelor limbii române literare din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*" (Frâncu 1974: 61).

Dacă în privința normelor fonetice și gramaticale, cărturarii laici din epoca veche au respectat cu mai multă fidelitate normele dialectelor literare din zonele în care trăiau, sub aspect lexical și, în bună măsură, stilistic ei se arată mai deschiși spre influențe din afară. La aproape toți cronicarii găsim locuțiuni, expresii idiomatice, anumite figuri de stil, îndeosebi comparații, parimii, sintagme etc. uzuale în discursurile religioase din epoca veche. E posibil ca și marii scriitori de

mai tîrziu să fi găsit în vechile cazanii sintagme pe care le-au preluat, așa cum se pare că a făcut Eminescu, atunci cînd a folosit metafora *umbra morții* sau construcția *stătut-au zeu*, după modelul *stătut-au împărat,* pe care le găsim în *Cazania* lui Varlaam.

Un studiu aprofundat, din perspectiva teoriei discursului repetat, asupra limbii vechilor omilii ar putea să aducă informații noi și concludente cu privire la importanța pe care predica a avut-o la întemeierea, la evoluția și la unificarea dialectelor vechii române literare.

În concluzie, putem spune că, pînă la începutul veacului al XIX-lea, cînd Petru Maior deschide o nouă direcție în evoluția discursului religios la români, iar varianta cultivată de tip laic se îndepărtează, treptat, de cea ecleziastică, limba cazaniilor a constituit modelul de exprimare îngrijită nu numai pentru relativ puținii știutori de carte, ci și pentru cei mulți, care veneau să capete învățătură la Biserică.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 1/2009, p. 57-64)

Bibliografie

Ediții

Gheorghe Chivu (ed.), 1993, *Codex Sturdzanus*, Editura Academiei Române, București.

Alexandru Gafton (ed.), 2003, *Codicele Bratul*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași.

Anton Goția (ed.), 1984, Ioan Zoba din Vinț, *Sicriul de aur*, Editura Minerva, București.

Gabriel Strempel (ed.), 1972, Antim Ivireanul, *Opere*, Editura Minerva, București.

Studii

BRV 1903-1944, Ion Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, 1508-1830, București, vol. I, 1903; vol. II, 1910; vol. III, 1912-1936; vol. IV, 1944.

Vasile Florescu, 1973, *Retorica și neoretorica*. Geneză, evoluție, perspective, Editura Academiei, București.

Constantin Frâncu, 1974, „Limba **Cazaniei** lui Varlaam în comparație cu limba celorlalte cazanii din secolele al XVII-lea – XVIII-lea", în *Studii de limbă literară și filologie*, vol. III, Editura Academiei, București, p .47-80.

Ion Gheție 1972, „Contribuții la localizarea **Cazaniei a II-a** (1581) a lui Coresi", în *Studii și cercetări lingvistice*, anul XXIII, 1972, nr. 2, p. 147-157.

Ion Gheție, Al. Mareș, 1994, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, Editura Minerva, București.

Vasile Gordon, 2001, *Introducere în omiletică*, Editura Universității din București.

G. Ivănescu, 1980, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iași.

Dan Horia Mazilu, 1986, *Proza oratorică în literatura română veche*. Partea I (*Preliminarii. Epoca prerenașterii*), Editura Minerva, București.

G. Mihăilă, 1972, „Observații asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratul (1559-1560)", în *Studii de limbă literară și filologie*, vol. II, Editura Academiei, București.

Eugen Negrici, 1971, *Antim. Logos și personalitate*, Editura Minerva, București.

Liviu Onu, 1958, „Observații cu privire la contribuția lui Varlaam la dezvoltarea limbii române literare", în *De la Varlaam la Sadoveanu. Studii despre limba și stilul scriitorilor*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.

Nicolae Petrescu, 1977, *Omiletica.* Manual pentru seminariile teologice Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

At. Popa, 1965, „Există o cazanie moldovenească în secolul al XVI-lea? În legătură cu izvoarele Cazaniei lui Varlaam", în *Cercetări de lingvistică*, anul X, 1965, nr. 1, p. 73-84.

Octavian Șchiau, 1978, *Cărturari și cărți în spațiul românesc medieval*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Mirela Teodorescu, 1974, „Normă și grai în scrierile Mitropolitului Varlaam", în *Studii de limbă literară și filologie*, vol. III, Editura Academiei, București, p. 185-208.

Florentina Zgraon, 1982, „Evanghelia cu învățătură a diaconului Coresi (1581). Probleme de localizare", în *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice,* București, p. 345-374.

Ethos, Pathos și Logos în textul predicii

Rodica ZAFIU

1. Premise

Modelul tripartit al componentelor persuasiunii – *ethos*, *pathos* și *logos* –, preluat din retorica lui Aristotel (I, 2, 1356a), a rămas pînă astăzi un reper și un instrument foarte util în analiza discursului argumentativ (Amossy 1999, 2006). Formula aristotelică se poate transpune într-un model comunicativ cu trei dominante posibile (în funcție de focalizarea preferențială asupra locutorului, a interlocutorului sau a conținutului de idei al textului). Cele trei componente nu se plasează, totuși, în același plan. Pathosul (apelul la emoții) și logosul (recursul la argumente raționale) își dispută în discurs dominația, ca mijloace de convingere complementare. Persuasiunea prin discurs – atît prin argumentele raționale, cît și prin apelurile emoționale – este completată de persuasiunea prin *ethos*, prin prestigiul și calitățile atribuite locutorului: imaginii sale preexistente sau construcției sale discursive. Ponderea relativă a mijloacelor retorice caracteristice fiecăreia din cele trei componente este determinată de variabile istorice și culturale, de tipul de text, dar și de individualitatea oratorului.

Predica este unul dintre cele mai stabile tipuri de texte prin care tradiția retoricii s-a păstrat și s-a continuat în cultura europeană. Formula sa presupune unele constante în raportul dintre componente (un rol special al ethosului; o prezență acceptată a pathosului), dar și considerabile variații istorice. Vom încerca să dovedim, în cele ce urmează, prin analiza unui corpus restrîns de predici românești ortodoxe[1], că investigarea celor trei componente și mai ales a raportului dintre ele poate conduce la stabilirea unor caracteristici ale oratoriei religioase contemporane.

2. Limbajul și discursul religios

Limbajul religios are o individualitate clar marcată între varietățile diastratice și diafazice ale unei limbi; cercetările lingvistice și antropologice i-au recunoscut

[1] Corpusul cuprinde două volume de predici publicate în ultimii 30 de ani și zece predici selectate din cele disponibile on-line, pe diferite pagini web religioase, în versiuni text sau înregistrare audio. Lista finală cuprinde și două volume de predici vechi (Varlaam și Antim Ivireanul), folosite mai mult ca reper retoric, ca termen de comparație pentru tendințele actuale.

specificul, determinat de folosirea în anumite situații de comunicare diferite de cele curente (în primul rînd, în adresarea către divinitate) și de activarea unei funcții a limbajului necuprinse în schemele și utilizările curente (menționată totuși de Jakobson 1966: 217, în formula „*funcție magică sau incantatorie*"). Discursul religios presupune anumite acte de limbaj specifice (de exemplu, binecuvîntarea)[2] și are practici discursive proprii. E (cel puțin în religiile care se bazează pe un text sacru) un limbaj marcat de o puternică intertextualitate; în creștinism, trimiterile la textul biblic, la sfinții părinți al Bisericii sînt permanente, implicînd modalități specifice de citare și parafrazare.

Unitar și stabil (cel puțin în interiorul aceleiași religii și confesiuni), limbajul religios se diferențiază în funcție de tipul de text (legat de o anume practică religioasă). Sînt, desigur, diferențe mari între limbajul predicii și cel liturgic, între limbajul rugăciunii și cel teologic etc. Discursul predicii, care permite mai multe libertăți de exprimare, apropiindu-se de comunicarea curentă (cf. Crystal, Davy 1969: 148), este dominat de intenția persuasivă.

La nivelul cel mai general, limbajul religios este caracterizat de o inevitabilă oscilație între *solemn* și *accesibil*: e un limbaj care, prin natura sa, trebuie să se *diferențieze* de cel cotidian, păstrînd totuși posibilitatea de a fi înțeles. Solemnitatea – manifestată, de exemplu, prin recursul la o limbă străină sacralizată sau la o variantă conservatoare, arhaizantă a limbii comune – e mai puternică în textul liturgic și mult mai slabă în cel al predicii.

3. Ethosul predicii

Ethosul, considerat de Aristotel (Retorica, II, 1: 1377b-1378a) o componentă fundamentală a retoricii[3], a fost ignorat de abordările filosofico-logice moderne, de raționalismul *teoriei argumentării*. În momentul actual, se constată însă o recuperare a ethosului, cel puțin în abordările pragmalingvistice și în analiza discursului, în legătură cu studiile mai vechi sau mai noi asupra marcării subiectivității în limbaj (Amossy 1999b: 11).

Se stabilește în mod curent o distincție între ethosul *prealabil* sau *preexistent* (ceea ce auditoriul știe sau crede deja despre locutor) și cel *discursiv*, construit în discurs (prin stil și atitudine, prin calitatea argumentării și raportarea la public). Cele două tipuri de ethos pot fi convergente sau divergente, în măsura în care construcția discursivă a unei imagini confirmă sau infirmă ceea ce publicul știa

[2] Ravenhill (1976) descrie invocația, exorcizarea etc. în termenii teoriei actelor de limbaj; Bruder (1998) propune o analiză pragmatică a actului de binecuvîntare.

[3] „*Il convient donc de souligner que la rhétorique aristotélicienne envisage la force de la parole comme moteur de l'action sociale au sein d'une vision où* (1) *la figure du locuteur joue un rôle déterminant, et* (2) *raison et passion ont partie liée*" (Amossy 2006: 10).

dinainte. Imaginea pe care locutorul şi-o (re)construieşte pe măsură ce îşi desfăşoară discursul are anumite dimensiuni psihologice sau strategice reflectate în alegerile lingvistice: siguranţă sau nesiguranţă (indicate în special de modalizatorii epistemici), politeţe sau agresivitate, egocentrism sau modestie, ordine sau dezordine, conformism sau nonconformism etc. Desigur, efectele depind de public: o secvenţă poate fi percepută fie ca semn de sinceritate, fie ca mostră de abilitate, după cum receptorul este mai dispus să creadă în sinceritatea locutorului sau să-l privească cu suspiciune.

În predică, există un ethos preexistent instituţional – preotul le vorbeşte credincioşilor cu autoritatea rolului său în Biserică – şi limite între care se poate admite subiectivitatea.

Cît de prezentă este referirea la sine în textul predicii ? Recursul la persoana I singular este aproape obligatoriu, fiind impus de situaţia de comunicare orală şi de raportul instituţional, dar măsura în care se recurge la ea variază destul de mult. Subiectivitatea – în sensul lingvistic foarte general impus de Benveniste (1974) – este inevitabil prezentă prin folosirea persoanei I a pronumelor şi a formelor verbale. Dacă avem însă în vedere o subiectivitate în sens mai larg (perspectiva subiectivă a instanţei evaluatoare, psihologice, morale şi ideologice), constatăm că aceasta apare în grade variabile, în funcţie de sensul global al enunţurilor, de rolul discursiv al secvenţelor. Subiectivitatea maximă[4] este exprimată de eul tematizat şi de cel presupus ca sursă a evaluărilor; un grad mai redus de subiectivitate caracterizează eul ca sursă a cunoaşterii (eul epistemic) şi a actelor de comunicare şi de gestionare a discursului (eul metadiscursiv); în fine, experienţa personală poate fi invocată ca simplu exemplu, ca tip de mărturie (manifestînd un grad minim de subiectivitate).

Aşadar, prezenţa persoanei I singular nu implică obligatoriu un grad înalt de subiectivitate. Nu este valabilă nici condiţionarea inversă: subiectivitatea forte, marcată în discurs prin evaluative şi prin modalizatori epistemici sau deontici, poate fi mascată sau disimulată, neasociindu-se cu persoana I singular.

La Antim Ivireanul, referirea la propria persoană este uneori tematizată, mai ales în contexte care o motivează (de exemplu, în discursul inaugural, de autoprezentare):

> „*m-au rînduit şi pre mine Dumnezeu şi m-au pus, om mic fiind şi smerit, păstor mic la turmă mică, la dumneavoastră, pre care eu nu vă am, nici vă ţiu turmă mică, ci mare şi înaltă*" (A 6)[5];

[4] Nicolae (2009) propune, pentru gradele ridicate de subiectivitate, formula „*egocentrism discursiv*".

[5] Trimiterile la texte se realizează, în cele ce urmează, prin sigle urmate de pagină (în cazul textelor reproduse din cărţi) sau de notaţia minutului de înregistrare (în cazul discursurilor în format audio);

„*măcar că eu am fost mai mic și mai netrébnic decît toți, precum au fost și David mai mic între frați în casa tătîne-său, dară Dumnezeu n-au căutat la micșorarea și netrébnicia mea, nu s-au uitat la sărăciia mea și streinătatea mea, n-au socotit prostia și neștiința mea, ci au căutat la bogăția și la noianul bunătății sale și au acoperit de către oameni* ***toate spurcăciunile și fărădelégile mele, carele sînt mai multe decît perii capului miei și decît năsipul mării*** *și m-au înălțat, nevrednic fiind, la această stepenă și mare vrednicie a arhieriei*" (A 6).

Construit ca exemplu de smerenie și modestie, dovedind implicit abilitate și politețe, fragmentul citat ilustrează hiperbola umilirii, cu o insistență care poate trezi suspiciuni; ethosul pendulează între minimizarea sinelui și afirmarea sa orgolioasă (oratorul se consideră cel mai mic, dar se compară cu David).

În textele contemporane din corpusul analizat, prezența referirilor la sine și a persoanei I variază, dar se plasează în genere în limite mult mai reduse. Cel mai des se întîlnesc formele cu subiectivitate scăzută: eul epistemic (*cred*, S 21, 120) și cel metadiscursiv și de gestionare a discursului (*voi încheia*, S 20, *am spus-o*, S 157, *socotesc,* S 241; *repet,* An1 11:35, 21:12; *să vă spun o istorioară*, C 57; *v-am spus această istorioară*, C 58; *în încheiere am să vă spun un lucru*, An1 24: 20 etc.).

Specifică predicii pare a fi folosirea de formule modalizatoare și metadiscursive complexe, marcate de o precauție ceremonioasă: *mă mai încumet a crede* (S 119); *nu șovăi a o socoti* (S 18); *cer voie să mă opresc* (S 115); *și aici aș vrea eu să stăruiesc puțin* (An1, 17:41); *aș îndrăzni a spune* (G1 8:10).

Este frecvent și artificiul unui „eu generic" (Vasilescu 2008: 211), respectiv folosirea persoanei I ca exemplu, mai ales în construcții ipotetice:

„*dacă în clipa aceasta eu sînt aici, și, cine știe, cu trupul sînt aici, dar eu privesc undeva într-o parte și gîndul meu cine știe unde e*" (G 1, 31: 32);

„*dacă eu nu-mi văd proiectul meu...*" (G1 38: 25);

„*Să văd. Să mă văd, adică. Să mă pot osîndi eu, acum, înainte de obștească judecare, la fel de fără părtinire ca atunci*" (S 225).

Sînt și cîteva exemple de tematizare a eului: autodefinirea ethosului funcționează ca prefață pragmatică (a) sau ca exemplu, asociat cu o hiperbolă a umilinței (b):

(a) „*Așa cum îmi e obiceiul și potrivit firii mele, vă voi vorbi și astăzi foarte deschis și pe șleau*" (S 241);

(b) „*Orb, neghiob și strîmt la minte, cum mă aflu*" (S 78).

Mărcile de persoana I singular, asociate prototipic subiectivității, sînt evitate prin mai multe procedee:

(a) Se recurge frecvent la persoana I plural, în ipostaza pur convențională de plural auctorial, cu verbe de declarație (*vom arăta mai întîi,* C 11; *vom vorbi acum*,

predicile indicate doar prin siglă sînt texte scurte, în format electronic, disponibile în internet (v. *Corpusul* de la sfîrșitul lucrării).

C 17; *găsim de cuviinţă a spune*, G1 7: 10), sau la pluralul persuasiv de asociere la procesul de cunoaştere, cu verbe cognitive (*ne mai putem pune întrebarea*, S 45).

(b) Mascarea subiectivităţii se produce şi prin referirile vorbitorului la sine prin intermediul persoanei a III-a:

> „*toţi ne îndoim* [...] *şi v-o spune* ***un arhiereu, un preot bătrîn, de la sfîntul amvon, care şi el în tinereţea lui şi chiar mai tîrziu a stat uneori pe gînduri şi s-a îndoit*** *asupra unui adevăr de credinţă*" (An1 10).

În predicile părintelui Ilie Cleopa, semnele subiectivităţii sînt destul de puţine, ethosul discursiv avînd trăsături austere şi impersonale. Şi Nicolae Steinhardt (deşi este un orator nonconformist şi paradoxal, inovator în amestecul registrelor şi în contrazicerea opiniilor comune) marchează foarte puţin subiectivitatea explicită, preferînd asocierea destinatarilor prin persoana I plural[6].

În orice predică, ethosul preexistent este înzestrat cu autoritate instituţională. Cel construit în discurs este în mod tipic – chiar la personalităţile bisericeşti cele mai cunoscute – unul discret, implicit, restrîns.

Ethosul interferează cu pathosul, în măsura în care imaginea locutorului acţionează emoţional (trezind simpatie, încredere etc.).

4. Pathosul: emoţii exprimate şi reprezentate

Pathosul, considerat esenţial de retorica Antichităţii (Aristotel îi consacră cartea a II-a a *Retoricii*), dar privit cu suspiciune din perspectiva logico-filosofică, este redescoperit astăzi, într-un moment de reevaluare a componentei emoţionale a procesului cognitiv. Apelul la emoţii e considerat de Walton (1992) un tip de argument legitim în anumite condiţii; Plantin (1998, 1991b, 2004) şi Amossy, (2006: 179-199) analizează rolul emoţiilor în comunicare, încercînd o inventariere a mijloacelor lingvistice de construcţie emoţională. Emoţiilor li se recunoaşte în genere eficienţa (pentru că sînt un mijloc de a provoca nu doar schimbarea opiniei, ci chiar *acţiunea*), dar tocmai de aceea sînt acuzate de manipulare. Judecăţii negative asupra apelului la emoţii (care ar introduce în discurs iraţionalul, prin paralogisme) i se contrapune modelul unei argumentări prin emoţii: acestea pot primi justificări sau pot deveni dovezi. Dacă prin tradiţie emoţiile erau asociate cu arta elocinţei (figurile retorice), astăzi legătura nu mai este atît de simplă: figurile (metafora, de exemplu) sînt considerate mijloace cognitive, iar emoţiile pot fi trezite de un anume lexic sau de evocarea unor scenarii care nu au nimic figurat. Emoţiile, legate organic de cunoaştere, sînt inerente în evocarea (reafirmarea, discutarea) *valorilor*.

[6] E drept că singura predică autentică din volumul S (Steinhardt, 2002), reprodusă cu toate mărcile ei deictice şi fatice (p. 241-246) cuprinde mai multe ocurenţe ale persoanei I, ceea ce ar putea sugera o prelucrare, o impersonalizare a textului scris.

Construcția discursivă a emoțiilor utilizează o serie de mijloace lingvistice:

a) indici paralingvistici (gesturi, intonație, ton);

b) indici lingvistici – exclamație, interjecție, repetiție (mărci ale afectivității în limbaj);

c) scenarii prototipic emoționale;

d) lexic evaluativ, cu conotații afective;

e) lexic specializat al emoțiilor și al afectelor: *jale, durere, amar, groază, veselie* etc.

Elementele din seriile de mai sus sînt grupate pe o scală a explicitării și a lexicalizării, care nu coincide cu o ierarhie a intensității sau a accesului empatic. Marcarea emoției prin intonație poate fi mai puternică și mai eficientă decît lexicalizarea. Lexicul explicit emoțional suferă un proces de uzură, se convenționalizează, intrînd în mod prototipic în alcătuirea unor formule de politețe (*îmi pare bine, îmi pare rău, mă bucur* etc.) a căror valoare emoțională este foarte redusă. În schimb, unele elemente cuprinse în scenarii prototipice (*lacrimi, despărțire, regăsire* etc.) au o puternică încărcătură emoțională. Enunțul emoțional (realizînd un act de limbaj expresiv) poate conține sau nu verbe performative.

Emoțiile pot fi exprimate (atribuite locutorului) sau descrise (reprezentate, atribuite unor agenți diferiți); spre deosebire de enunțurile cognitive, în care accesul de la un univers de cunoaștere la altul trebuie clar marcat, enunțurile emoționale sînt mai permeabile și mai ambigue, pentru că nararea unei emoții presupune de obicei empatia, participarea.

Rolul emoției în retorica bisericească a fost în genere acceptat, în decursul secolelor[7]. Statutul special al discursului religios a putut însă conduce și la ideea renunțării la mijloacele emoționale; în manualul său din 1852 (*Ritorică pentru tinerimea studioasă*), D. Gusti arăta că elocvența sacră, deși „vorbește oaminilor pentru a le îmblînzi și-mbunătăți pasiunile lor", are o autoritate divină, deci nu are nevoie să emoționeze:

> „*Și fiindcă ea vorbește în numele lui Dumnezeu, de aceea comandă cu autoritate pasiunilor și, sau că ajunge de a subjuga, sau nu, limbagiul său tot are aceeași măreție și superioritate ce nu se află în discursurile inspirate din ideile omenești*" (Gusti 1984: 332).

Nu am urmărit în corpusul de predici actuale mărcile paralingvistice, mai greu de comparat și de ilustrat; înregistrările audio permit totuși sesizarea unor diferențe (de exemplu, o emoționalitate puternic marcată în predica G3). Vom exemplifica

[7] V. trecerea în revistă a tradiției omiletice în Gordon, 2001. Rolul emoțiilor în elocvența sacră era recunoscut în Renaștere: „Sacred rhetoric presupposes an audience at least nominally Christian and therefore less in need of being intellectually convinced than of being moved to embrace what it already believes true" (Shuger, 2004: 120).

aşadar prezenţa celorlalte mijloace, nu întotdeauna în stare pură: de obicei, mai multe tipuri de indici coexistă în fragmentele citate.

(1) *Indici lingvistici*

Emoţiile sînt destul de des exprimate prin structuri sintactice exclamative (cărora li se asociază, desigur, o intonaţie specifică); exclamaţiile cuprind în mod normal şi evaluări:

„***Ce negrăită milă** a lui Dumnezeu! A pierdut omul raiul şi a dobîndit împărăţia cerurilor! A pierdut prin cădere o grădină divină părăsită de heruvini, şi astăzi a aflat slava Ierusalimului celui de sus şi strălucirea Prea Sfintei Treimi! Mare este minunea înălţării la cer a Fiului lui Dumnezeu!*" (C 24-24);

„***Cît de nobilă, de mărinimoasă şi de rafinată** este povaţa menţionată în versetele 23-24 din capitolul 5 al Evangheliei Sf. Matei*" (S 18);

„***Ce gînd** viclean şi rău!*" (B2).

Mărci emoţionale sînt şi structurile de adresare din invocaţie şi rugăciune (a) sau anumite tipuri de repetiţii subiective, de emfatizare (b):

(a) „*O, **Doamne, dă-mi această voinţă şi mie, şi nouă***" (G2 12: 05); „***O, suflete**...*" (G2 12: 23);

(b) „*Aceste prezenţe cereşti aşteaptă şi ele **să fie întrebate, să fie cerute, să fie rugate, să fie chemate***" (B2).

Structurile exclamative, invocaţiile şi repetiţiile au o lungă tradiţie, fiind în mare măsură convenţionalizate, cuprinse în inventarele de figuri retorice.

(2) *Scenarii emoţionale*

În predici este frecvent apelul la secvenţe narative, folosite ca vehicul al emoţiei; scenariile evocate provin din textul biblic, din hagiografie, dar şi din experienţa cotidiană. E suficientă în genere prezentarea unor reacţii, a unor gesturi prin care se manifestă în mod tipic emoţia; în descrieri hiperbolice, teatrale (a) sau minimale, de simplu indiciu al interiorităţii (b):

(a) „*şi-**a căzut în genunchi** imediat*" (Ar1, 4:01)

„***a căzut în genunchi***" (An1)

„***Fiori puternici i-au zguduit sufletul şi trupul, lacrimi fierbinţi i se prelingeau pe obraz şi rotea ochii în toate părţile ca să vadă pe vecinul său**. Nu i-a fost greu să-l descopere...*" (C1)

(b) „***Mă gîndeam de multe ori** la acest mormînt al Sfîntului Dimitrie în care s-a îngropat el însuşi*" (B1)

Evocarea gîndului insistent şi repetat (exemplul b) implică o evaluare, dar şi o participare emoţională la faptul evocat.

(3) *Lexic evaluativ*

Lexicul evaluativ presupune o perspectivă subiectivă, dar nu e obligatoriu să aibă o componentă emoţională. Uneori, elogiul (a) sau blamul (b) sînt, totuşi, indicii ale unor emoţii pozitive sau negative:

(a) „*nu șovăi* ***a o socoti tot atît de vrednică***"... (S 18)

(b) „*cei ce se pretind slujitorii lui Hristos, dar se urăsc ori defaimă unii pe alții sînt niște* ***mincinoși nerușinați***" (S 16).

Enunțul evaluativ este, în asemenea cazuri, expresia admirației, respectiv a indignării.

(4) *Lexic emoțional*

Lexicul emoțional sau afectiv apare în textele din corpus mai ales în enunțuri injonctive (a) și desemnînd sentimente colective atribuite grupului sau impersonalizate (b). Enunțul emoțional individualizat (c) este destul de rar; persoana I singular (c) tinde către formula convențională:

(a) „***să ne veselim***" (C 19);

„***să ne bucurăm duhovnicește***" (C 20);

„*Cerul și pămîntul după cuviință* ***să se veselească***" (C1);

„*Deci toți* ***să ne bucurăm, să săltăm și să ne veselim***" (C1);

„***cu frică și cutremur*** *să slujim*" (C1);

(b) „***ne uimim, ne minunăm, dar să nu ne înfricoșăm***" (G3, 10:47);

„*deopotrivă* ***ne cutremură și ne încîntă***" (S 19);

„*Astăzi este* ***bucurie duhovnicească*** *pretutindeni în lumea creștină*" (C1);

(c) „*Cînd facem lucruri rele, el* ***plînge***, ***se întristează***, *pentru că știe ce ne așteaptă. Cînd facem fapte bune,* ***se bucură*** *tare mult de vrednicia noastră*" (B2);

(d) „***mare bucurie duhovnicească*** *am avut eu*" (An1, 29:03);

„*cîntarea pe care* ***mă bucur*** *că o spuneți cu atîta evlavie*" (B1).

O bună parte din lexicul emoțional este convenționalizat, ca în formulele de adresare; acestea sînt semnificative, dar nu constituie neapărat indicii afective: *iubiți credincioși* (An1, C 11), *iubiții mei* (An1), *o, iubiților* (G2), *frați creștini și surori dragi* (B1) etc. Alți termeni – însoțiți de adjective clasificatoare, restrictive – trimit mai curînd la concepte teologice decît la descrieri emoționale (*bucurie duhovnicească*, *veșnică veselie, iubirea creștină,* C1).

Rară este folosirea termenilor generici ai emoției, într-un tip de enunț pe care l-am putea numi *meta-emoțional*:

„*ne este propusă spre a fi abordată* ***cu emoție*** *însăși teribila și tainica* (...) *problemă a nemuririi omului*" (S 21).

Așa cum se poate vedea din exemplele de mai sus, în predicile actuale par să domine emoțiile pozitive[8].

[8] În vechile predici, emoțiile negative erau mult mai prezente: „*pre sine să vor vedea iarăși întratîta* ***amar*** *și* ***dureare*** *și în* ***usturime netrecută*** *și vor* ***plînge cu amar****. Atunce-ș vor blăstăma păcătoșii dzua în ceaia ce-au născut și viiața ce-au viețuit. Atunci de* ***groaza*** *lor* ***va plînge și ceriul și pămîntul****, și să vor duce ca nește vinovați spre perire* ***goli și amărîți****,* ***uciși și usturați de îngeri cumpliți și nemilostivi*** *în munca de veaci*" (V 38).

5. Logosul dominant

În predicile din corpusul investigat, prezența elementelor de logos (raționamente, dovezi, explicații, analogii, disocieri, definiții etc.) este în mod clar puternică și constantă. Logosul este reprezentat de foarte numeroasele explicații filologice din predicile actuale, de informațiile istorice și de multe argumente de autoritate (relevante și justificate în interiorul tipului de discurs religios).

Mărci lingvistice ale argumentelor raționale sînt conectorii: concluzivi, adversativi, concesivi, de explicație și reformulare (*în realitate,* An1; *adică,* An1; *practic,* An1) –, de exemplificare (*ca probă*, An1), adaos (*mai mult decît atît*, An1) etc.

Sferei logosului îi aparțin enunțurile cognitive, referirile la procesul de cunoaștere (a), explicațiile (b), exemplele (c), raționamentele (d):

(a) „*acestea **înțelegîndu-le și avîndu-le în vederea minții***" (C 11);

„*mai întîi **trebuie să știm***" (C 11);

(b) „***Iată deci** cum a ajuns harul Duhului Sfînt pînă la noi*" (C 32);

„***Dar să vedem cum se tîlcuiește** această minune ce s-a făcut acolo, și de ce Hristos a ales tocmai muntele Taborului din Galileea ca să se schimbe la față și nu alt munte* ?" (C 44);

(c) „*Cazul Nicodim **dovedește** că toți sînt chemați și toți primiți, fiecare după măsura și felul darului, pregătirii, minții*" (S 48);

(d) „***Deci** Domnul este unul, Cuvîntul este altul și duhul gurii este altul. **Astfel** a descoperit Prea Sfîntul Duh că cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi sînt de o ființă*" (C 35);

„*Fraților, **dacă** am alege partea Mariei în viața noastră, **dacă** am sta la picioarele Domnului ca Fecioara în sfînta sfintelor, **dacă** am petrece în rugăciune și în gîndire de Dumnezeu ca dînsa, nu ne-ar hrăni pe noi oamenii ci îngerii din cer, **dar** noi ne punem nădejdea mai mult în mîinile și în priceperea noastră*" (C 94).

Părțile cele mai lungi ale predicilor actuale sînt consacrate explicațiilor și raționamentelor, dovedind preferința pentru un model didactic informativ.

6. Raportul dintre ethos, pathos și logos

Complementaritatea și interferența componentelor retorice pot fi observate cel mai bine în analiza unui text particular. O predică a părintelui Nicolae Steinhardt (*Timpul smochinelor*) utilizează surprinzător pathosul, fie atribuindu-i reacții emoționale lui Isus Hristos (a), fie anticipînd reacția emoțională a publicului obișnuit:

(a) „*Oricum ar fi, Îl aflăm pe Hristos în **momente de mare tensiune și efervescență**, a doua zi după intrarea triumfală în Ierusalim, după sau în ajunul curățirii templului de „tîlhari", în preajma tragicului deznodămînt al misiunii Sale pămîntești. **Starea aceasta de spirit – încleștată și nezăbavnică** – pare să o fi avut în vedere proorocil Isaia*" (S 30);

„*Tînărul bogat se îndepărtează **trist**, dar înțelept este a presupune că, văzîndu-l cum pleacă, Domnul **se va fi îndurerat și el***" (S 35);

(b) „*Ce se poate înfățișa **mai nedrept, mai nemilos, mai strigător la cer** ? **A oropsi și usca** un **biet** copac întru totul nevinovat! Nevinovat, desigur, dat fiind că textul însuși recunoaște că „nu era timpul smochinelor". Dacă nu era timpul menit rodirii, de ce să fi fost osîndit smochinul? raționează cugetul simplu și curat al omului de bun simț, fie el necredinciios ori și credincios.* (...) *Speța apare atît de sobră și de limpede*: ***e o nedreptate**, **o icnire a mîniei**, nu avem cum o tăgădui, o camufla*" (S 30-31).

Există în text și un pathos asumat de locutor: al indignării față de raționea și justiția limitată („legalismul contabilicesc") și al exaltării valorilor spirituale maxime, aproape inaccesibile:

„*Pentru nimic în lume să nu primejduim avutul cel mai de preț – sufletul – oferind Domnului **jalnicul, iritantul, netrebnicul spectacol** al unor ființe refugiate în **prostia rea, fudulă, stupidă a legalismului contabilicesc***" (S 35).

Logosul este folosit în această predică mai ales pentru a fi depășit, pus în criză, printr-un raționament considerat corect, dar insuficient (v. supra, exemplul b).

Analogiile științifice întăresc componenta rațională a discursului, dar de pe o poziție de subordonare argumentativă; rolul lor este tocmai acela de a nega paradigmele comune ale unei gîndiri științifice banalizate și de a face acceptabile paradoxurile credinței:

„*Se întîmplă însă cu pilda smochinului ceea ce are loc și în alte domenii, în numeroase alte cazuri: faptele sînt judecate pe baza unor premise și principii juste, însă nedeosebitoare de situații diferite prin însăși natura lor – și de aceea false*" (S 31);

„*Tot astfel, și în matematica infinitului. Acolo lucrurile stau cu totul altfel decît în aritmetica numerelor finite, și totu-i numai uimire și paradox: partea este egală cu întregul, iar adăugirile ori substracțiile nu modifică totalul*" (S 31).

Modul de combinare a pathosului cu logosul creează în această predică un ethos specific: imaginea unui locutor nonconformist, inovator, deschis către modernitate, dar mai ales refuzînd logica bunului simț, opinia comună, clișeele comode, pentru a prefera paradoxul, provocarea. E o imagine a inteligenței vii, care se supune pasiunii, recunoscînd cu entuziasm limitele cunoașterii.

7. Concluzii

Mijloacele de realizare a componentelor persuasiunii sînt complexe și cuantificarea lor comparativă aproape imposibilă; a rezultat totuși, din analiza textelor din corpus, că predicile contemporane utilizează îmbinări (specifice discursului religios) între logos și pathos; pathosul este totuși, în multe cazuri, limitat, convenționalizat. Explicațiile pot fi mai multe: asumarea unui program de austeritate discursivă (poate și din dorința de delimitare față de limbajul altor confesiuni și culte), intenția de a umple golurile de informație provocate de absența

sau precaritatea educației religioase a publicului, poate și presiunea unui anume prestigiu al discursului științific, al modernității raționaliste. Nici ethosul discursiv nu este o prezență foarte marcată; ethosul prealabil, prestigiul unor personalități bisericești contribuie mai mult la convingerea și chiar la emoționarea publicului. Desigur, cele observate aici, pe baza unui eșantion limitat de texte, ar trebui verificate într-o analiză mai amplă și mai riguroasă, care să țină cont în mai mare măsură de situația de comunicare și de personalitatea autorilor de predici.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 27-38)

Bibliografie

Corpus

A Antim Ivireanul, 1972, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva.

An1 Părintele Bartolomeu Anania, *Predică la Duminica Tomii*, http://www.resurse-ortodoxe.ro/predici/ips-bartolomeu/

An2 Părintele Bartolomeu Anania, *Predică la Duminica Mironosițelor*, http://www.ortodoxmedia.com/inregistrare/674/IPS-Bartolomeu-Duminica-Mironositelor

Ar1 Părintele Arsenie Papacioc, *Predică* (1), http://www.ortodoxism.ro/Predici.shtml

B1 Sofian Boghiu, *Predică la sfîntul Dimitrie Basarabov*, http://www.resurse-ortodoxe.ro/carti-ortodoxe/predici-la-sarbatorile-de-peste-an-parintele-sofian-boghiu/predica-la-sfantul-dimitrie-basarabov

B2 Sofian Boghiu, Predica la Sfintii Arhangheli Mihail și Gavriil, http://www.resurse-ortodoxe.ro/carti-ortodoxe/predici-la-sarbatorile-de-peste-an-parintele-sofian-boghiu/predica-la-sfintii-arhangheli-mihail-si-gavriil

B3 Sofian Boghiu, Predica la Sfantul Ioan Gura de Aur, http://www.resurse-ortodoxe.ro/carti-ortodoxe/predici-la-sarbatorile-de-peste-an-parintele-sofian-boghiu/predica-la-sfantul-ioan-gura-de-aur

C Arhimandrit Cleopa Ilie, 1986, *Predici la praznice împărătești și la sfinți de peste an*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor.

C1 Părintele Cleopa, *Predică la Învierea Domnului,* http:// paginiortodoxe2.tripod.com/predici_cleopa_duminici/dumin_sf_invieri.html

G1 Părintele Galeriu, *Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr*, http://www.resurse-ortodoxe.ro/predici/pr-galeriu/?dir=Pr Galeriu/Pr Galeriu cd 2&title=Pr Galeriu cd 2

G2 Părintele Galeriu, *Urmarea lui Hristos*, http://www.ortodoxmedia.com/recording_cat.php?rc_id=1&start=60

G3 Părintele Galeriu, *Duminica înfricoșatei judecăți,* http://www.ortodoxism.ro/Predici.shtml

S N. Steinhardt, 2002, *Dăruind vei dobândi,* ed. a IV-a, ed. de Ioan Pintea, Cluj, Dacia.

V Varlaam, 1991, *Carte românească de învățătură* (1643), în *Opere,* Chișinău, Editura Hyperion.

Studii

Ruth Amossy(ed.), 1999a, *Images de soi dans le discours*, Delachaux et Niestlé, Lausanne/Paris.

Ruth Amossy, 1999b, „La notion d'ethos de la rhétorique à l'analyse de discours", în Amossy 1999a, p. 9-30.

Ruth Amossy, 2006, *L'argumentation dans le discours,* Armand Colin, Paris.

Aristotel, 2004, *Retorica,* trad. M.-C. Andrieș, IRI, București.

E. Benveniste, 1974, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris.

K. A. Bruder, 1998, „A pragmatics for human relationship with the divine: An examination of the monastic blessing sequence", în *Journal of Pragmatics*, 29, 4, p. 463-491.

Gheorghe Chivu, 1995, „O variantă ignorată a românei literare moderne – limbajul bisericesc", în *Limba română,* XLIV, nr. 9-12, p. 445-453.

David Crystal, Davy Derek, 1969, *Investigating English Style*, Longman, London.

Ekkehard Eggs, 1999, „Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne", în Amossy 1999, p. 31-59.

Vasile Gordon, 2001, *Introducere în omiletică*, Editura Universității din București, București.

Dimitrie Gusti, 1984 [1852], *Ritorică pentru tinerimea studioasă,* ed. de M. Frînculescu, Editura științifică și enciclopedică, București.

Roman Jakobson, 1963, *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris.

Webb Keane, 1997, „Religious Language", în *Annual Review of Anthropology,* 26, p. 47-71.

Alexandru Nicolae, 2009, „Egocentrism discursiv", în G. G. Neamțu, Ștefan Gencărău, Adrian Chircu (ed.), *Limba română – abordări tradiționale și moderne*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, p. 429-435.

Christian Plantin, 1998, „Les raisons des émotions", în M. Bondi (ed.) *Forms of argumentative discourse / Per un'analisi linguistica dell'argomentare,* CLUEB, Bologna, p. 3-50.

Christian Plantin, 2004, „On the inseparability of emotion and reason in argumentation", în Weigand, 2004, p. 265-276.

Philip L. Ravenhill, 1976, „Religious Utterances and the Theory of Speech Acts", în William J. Samarin (ed.), *Language in Religious Practice*, Newbury House, Massachusetts, p. 26-39.

Michael Rinn, (éd.), 2008, *Emotions et discours,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Debora K. Shuger, 2004, „The philosophical foundations of sacred rhetoric", în John Corrigan (ed.), *Religion and Emotion*, Oxford University Press, Oxford, p. 115-An132.

Andra Vasilescu, 2008, „Pronumele", în Valeria Guțu Romalo (coord.), *Gramatica limbii române, I, Cuvântul,* Editura Academiei Române, București, p. 181-288.

Douglas N. Walton, 1992, *The place of emotion in argument,* The Pennsylvania State University Press, University Park.

Edda Weigand (ed.), 2004, *Emotions in Dialogic Interactions,* John Benjamins, Amsterdam.

Retorica elogiului în *Didahiile* lui Antim Ivireanul

Maria CĂTĂNESCU

1. Observațiile de mai jos pornesc de la premisa că secvențele de tip *laudatio* sînt componente definitorii pentru varianta de discurs reprezentat de omilie[1]: „cuvînt de învățătură", rostit în biserică, în prezența unui public, de obicei eterogen, cu intenția de a-l instrui, educa, emoționa și de a-i oferi modele și repere morale înalte.

Formă fundamentală de manifestare a *ethosului*[2], elogiul pune în evidență o anume imagine a oratorului, legată de situația concretă de discurs, respectiv de totalitatea factorilor care determină, influențează și justifică activitatea verbală.

Totodată, elogiul interesează și domeniul *pathosului* (Amossy 2000: 163-194) în măsura în care exteriorizează reacțiile emoțional-afective ale oratorului, transferabile – ipotetic cel puțin – asupra auditoriului.

În această perspectivă, analiza tehnicilor de elogiere din *Didahii* poate furniza indicii relevante pentru specificul oratoriei sacre practicate de Antim Ivireanul.

2. În corpusul examinat, secvențele de elogiere, de obicei apreciabile ca întindere, sînt centrate, în mod inerent, asupra referenților canonici, tradiționali: rezultă **o *tipologie tematică*** previzibilă, remarcabilă însă sub aspectul diversității, al complexității și al consecințelor retorice. De pildă, este evident faptul că statutul referentului influențează decisiv atît conținutul și organizarea de ansamblu a predicii, cît și, mai ales, structura planului restrîns, reprezentat de unitatea compozițională encomiastică.

2.1. Clasa – eterogenă și dominantă – a ***referenților intradiscursivi***, care aparțin universului de discurs creat de și într-o anumită circumstanță, cuprinde:

- personaje biblice și mari sfinți ai creștinismului (ortodox): Iisus, Fecioara Maria, Sfinții Constantin, Dumitru, Nicolae, Petru și Pavel;
- mari sărbători creștine: Nașterea Domnului, Adormirea Maicii Domnului, Floriile;

[1] Informații exhaustive privind *predica*, la Gordon (2000).

[2] Definiție și prezentare generală a conceptului, la Amossy (2000: 60-69).

- ritualuri de cult creştin: botezul, postul, spovedania, rugăciunea, parastasul;
- precepte creştine: credinţa, milostenia, iubirea, smerenia ş.a.

2.2. În paralel, dar în forme preponderent lapidare, elogiul se extinde şi asupra ***referenţilor extradiscursivi***, ocazionali (Constantin Brâncoveanu, domnitorul Ţării Româneşti) sau permanenţi (auditoriul); decurge de aici una dintre trăsăturile distinctive ale oratoriei a lui Antim, *caracterul interpersonal*, frecvent de tip dialogic, al predicilor sale, orientate consecvent către publicul-ţintă, real şi prezent.

3. Într-o analiză a mecanismelor şi a formelor de omagiere, nu este de ignorat nici distincţia dintre reprezentarea indirectă (implicită sau aluzivă) a elogiului şi cea directă (explicită şi explicată). Inegale ca pondere şi efecte, aceste două formule discursive se află în relaţie de strictă dependenţă cu tipul de referent elogiat.

3.1. ***Elogiul indirect*** se înregistrează în două variante de bază, semnificative pentru „diplomaţia verbală" ecleziastică:

(a) Prin autoumilinţă („afectare a modestiei")[3], oratorul se autodiscreditează temporar, dar sistematic, creîndu-şi o imagine hiperbolică prin minimalizarea propriilor calităţi; este un protocol discursiv oficializat care pune în valoare, prin contrast, un personaj biblic sau o mare sărbătoare creştină, anticipînd prezentarea encomiastică propriu-zisă, directă, în manieră descriptivă, narativă sau argumentativă:

> „Drept aceia, *ce voiu putea cuprinde cu mintea mea, sau ce lucru vrednic voiu putea grăi asupra zilei aceştiia* [Întîmpinarea Domnului –n.n.]? *Nu poci să mă întinz unde nu ajung, nu pot să vorbesc cele ce nu ştiu. Îm mărturisesc, nevredniciia şi neputinţa; nu îndrăznesc a mai zice nimica.* ***Că biruiaşte şi covîrşaşte mai presus decît toată priceperea minţii omeneşti graiul pomenirii şi fecioriia sfintei Fecioare aceştiia***" (Antim Ivireanul 1972: 31)[4].

(b) Paradoxal, elogierea indirectă se poate sprijini şi pe anumite forme de blamare; avem în vedere secvenţele, nu puţine la număr, care rezultă din colajul a două planuri, opozabile sub raportul conţinutului şi a efectelor (pe) care le declanşează. Astfel, pe principiul „reacţiei în lanţ", elogiul unui sfînt/ ritual/ precept creştin devine punct de plecare pentru reproşuri, acuze, apostrofe orientate către publicul-auditor care încalcă, real sau ipotetic, o normă canonică sau ignoră un model.

Atitudinile umane sancţionabile amplifică, prin antiteză şi ricoşeu, valoarea „obiectului" venerat; în plus, enclavele de blam constituie una dintre formele majore şi specifice de coerenţă şi coeziune a discursului omiletic, în sensul că

[3] V. precizări de principiu la Mortara Garavelli (1999: 264-265).

[4] Exemplele trimit la Antim Ivireanul (1972).

asigură legătura dintre universul discursiv și universul extradiscursiv, al publicului receptor.

Derivat din elogiu și consecutiv acestuia, blamul pregătește introducerea altei secvențe tipic omiletice – secvența hortativă, prin cumul de sfaturi, marcat de un conjunctiv cu valoare de imperativ: *să facem bine, să ascultăm, să cinstim, să ne cucerim.*

3.2. ***Elogiul direct***, extrem de bine reprezentat, impune observații diferențiate, în funcție de natura și statutul referentului.

3.2.1. ***Referentul extradiscursiv*** – auditoriul – este asociat cu cea mai simplă și mai convențională procedură de susținere a elogiului direct, reductibilă la formulele stereotipe de adresare: *fețiі miei, iubiții miei, iubiții miei ascultători, iubiții miei întru Hristos frați și blagosloviți creștini, cinstiți și de neam bun boiari* ș.a.

Minimale ca dimensiune sau dezvoltate și diseminate strategic în diverse părți ale predicii, adresările către public sînt, fără excepție, formule standardizate cu funcții multiple: de flatare și captatio benevolentiae, de stabilire și de refacere periodică a interdependenței afective dintre orator și auditori sau de semnalare a unei noi ramificații tematice; de asemenea, digresiunile adresative relevă stratificarea ierarhică „locutor – receptor", fiind în consecință, indici neechivoci ai ethosului ierarhic.

Mult mai elaborate, și în acord cu un ceremonial verbal oratoric specific epocii și situației de discurs, sînt secvențele în care lauda și flatarea publicului se împletesc cu autoumilința mimată a predicatorului: „/.../ *văzînd atîtea cinstite obraze, împodobite cu florile bunătăților și cu înțelepciune,* ***mă spăimîntez și nu cutez a grăi***" (Antim Ivireanul 1972: 41).

3.2.2. Elogiul direct și explicit al ***referenților intradiscursivi***, fundamental pentru organizarea predicii, prezintă multiple (sub)variante de realizare, supradeterminate tematic.

Indiferent de obiectul de referință, acest secvențe sînt expresia unor reacții și stări emotiv-afective din seria de maximă intensitate și durabilitate a pasiunilor: prețuire, respect, admirație, recunoștință, iubire și, mai ales, venerație, forma cea mai înaltă a pasiunilor euforice[5].

(a) *Elogiul „persoanei"* (Iisus, Fecioara Maria, Sfîntul Nicolae, Constantin, Dimitrie sau Petru și Pavel) stă sub semnul opulenței și al fastului retoric, dar și al tendinței de prezentare explicativ-argumentativă. Ca atare, secvențele encomiastice și, prin extensie, predica în ansamblu, întrețin persuasiunea de tip emoțional.

De regulă, avem a face cu un elogiu anunțat, secvența encomiastică fiind semnalată de o procedură lexico-gramaticală de avertizare: două perechi lexicale,

[5] Despre *emoții* și *pasiuni* v. Parret (1986: 7-117); Greimas – Fontanille (1997) *passim*.

cu apariție repetată, în forme identice sau modificate gramatical, se fixează ca semnale lingvistice ale elogiului: *mă minunez / minune* și *laud / laudă* (subst.) Sub tutela acestor termeni cu apariții multiple în același fragment de text, se dezvoltă o subtilă retorică a insistenței și a emfazei, punînd în evidență dominanta emoțională a oratorului, care în principiu, se transferă și asupra publicului.

La Antim, acest tip de encomion presupune împletirea coerentă a două serii de elemente figurative / compoziționale, cu grad diferit de originalitate.

Catacrezele specializate, de categorizare elogioasă, preponderent metaforică, asigură nu numai eleganța de expresie, ci și stabilitatea limbajului religios (*lumina dumnezeirii, mîntuitorul lumii, împărăteasa ceriului și a pămîntului, muntele credinții și al nădejdii, muntele dragostei și al smereniei* etc.):

În schimb, prelucrările sau construcțiile inedite, respectînd însă spiritul și tiparele canonice, fixează „amprenta" stilistică de bază, respectiv marca de identitate a oratorului; cu simplu titlu de exemplu, reținem selectiv cîteva elemente și practici discursive, care susțin constant strategiile de omagiere:

- *Secvențele imnice*, în stil „înalt" și „sublim", bogat ornamentat, formează ample descrieri ornamentale, estetizante și idealizante.

În „*Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu*" – predică de referință antologică în sensul amintit – dominanta retorică este condensarea figurativă: figurile sintactice prin excelență oratorice (anafora, paralelismul sintactic) asigură atît cadența frazei, cît și emfatizarea conținuturilor, alături de numeroasele repetiții lexicale, hiperbole prin supradimensionare și mai ales, de gruparea „în cascadă" a interogațiilor retorice și a tropilor:

> „*Aceasta **astăzi** să mută de pre pămînt la ceriu; lasă întristăciunea și să duce la bucurie, lasă cele de jos și priimește cele de sus; lasă cele stricăcioase și cîștigă cele nemuritoare și vecinice. **Astăzi** îș dă preasfînt sufletul ei în mîinile Fiiului ei și cu cîntări îngerești și apostolești să petrece cinstit trupul ei în satul Ghethsimani, spre îngropare.*
>
> ***Astăzi** ceriul întinde sînurile sale și priimește pre ceia ce au născut pre cela ce nu-l încape toată zidire.*
>
> ***Astăzi** să minunează toate puterile cerești, zicînd una către alta: **cine iaste aceasta** ce să sue din pustiiu, adecă de pre pămînt, la ceriu? **Cine iaste aceasta** care să ivește ca zorile, frumoasă ca luna și aleasă, ca soarile? **Cine iaste aceasta** ce să sue de pre pămînt în ceriu, albită, înflorită, întru care hulă nu iaste? Rădicați porțile voastre, zic cetele cele / îngerești, una către alta și cu cîntări de laudă priimiț pre împărăteasa ceriului și a pămîntului, care vine, să lăcuască den a dreapta împăratului Dumnezeu, cu îmbrăcăminte cu aur îmbrăcată, împistrită, după cum zice David, căci aceasta iaste ceia ce au împăcat ceriul cu pămîntul și*

*pre Dumnezeu cu omul. **Aceasta** iaste bucuriia celor drepți și nădejdia celor păcătoși"* (Antim Ivireanul 1972: 20-21).

Curent în *Didahii*, acest model de elaborare a secvenței panegirice poate fi considerat o primă formă de existență a prozei poetice în literatura română.

- *Portretul moral (etopeea)* reține atenția îndeosebi în varianta explicată, prin imbricarea elogiului propriu-zis, de tip poetic, integral metaforizat, cu motivarea elogiului prin serii de argumente și explicații; astfel, un subtip tematico-structural de descriere dezvoltă o epanodă și se dezvoltă pe acest suport figural, în condițiile în care componentele de bază ale „obiectului" descris sînt glosate succesiv și sistematic:

„Făcîndu-ș și noaptea calea sa jumătate *eșit-au aici*, în lumina aceasta a noastră, *ca un mire din cămara* sa; *eșit-au* zic, *nădejdea tuturor vecilor, bucuriia îngerilor, mîntuirea neamurilor, scularea celor morți, izvorul milii, rădăcina vieții. Eșit-au cuvîntul Tatălui, cu trup îmbrăcat, din trupul Fecioarei; eșit-au **gol,** pentru ca să ne îmbrace pre noi, **sărac** ca să ne îmbogățească, **smerit** ca să ne înalțe la ceriu, ca un prunc / ca să ne facă pre noi desăvîrșit și să ne dea noao bucuriia cea vecinică.* Auzitu-s-au, rogu-vă, vreodată, veste ca aceasta? Au socotiț că să va mai auzi? (Antim Ivireanul 1972: 197).

- *Comparația macro-discursivă,* cu statut de figură compozițională, structurată pe principiul unei parelele antitetice, permite evaluarea de tip superlativ, euforic.

Acest model, aplicat restrictiv și justificat tematic, în două predici („*Cazanie la adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*" și „*Cuvînt de învățătură în 25 a lunii Dechemvrie, la nașterea domnului nostru Iisus Hristos*") presupune o schemă particulară de constituire a secvenței panegirice: o enumerare dezvoltată care aduce în prim plan multiple fapte/ evenimente excepționale (din categoria minunilor) formează primul termen al paralelei adversative, pus în umbră de cel de al doilea termen al secvenței, avînd drept centru imaginea Fecioarei Maria sau a lui Iisus:

„Astăzi au strălucit noul Adam, carele nu iaste lăcuitoriu, ci domn și stăpîn raiului, pre carele frumoseția pomului celui oprit nu-l va înșăla, șarpele nu-l va vicleni, muiarea nu-l va amăgi.

Astăzi au răsărit lumina întru întunerec.

Astăzi, pre acela de carele să turbura ceriul și ceriul ceriurilor, avîndu-l lumea, neștiind l-au cîștigat.

Văzut-au sfinții, strămoșii noștri, minuni mari și fără de număr; că Marea Roșie, desfăcîndu-se în doao le-au făcut cale; focul, ca un stîlp luminîndu-le noaptea, le-au slujit; norul, de arșița și zăduful zilii i-au umbrit; ceriul, hrană îngerească le-au dat; piatra cea vîrtoasă, păhar dulce li-au deschis; Iordanul, curgerile sale cele repede

spre fugă li-au întors; zidurile cele tari ale vrăjmaşilor, de glasul trîmbiţlor cu căzut; soarele, pre ceriu zăbovind cu călătoriia, au mărit zioa pentru izbînda. ***Iar minune ca aceasta nu s-au văzut niciodată, nici s-au auzit, ca cela ce iaste unul născut celui preaînalt, pre carele puterile arhanghelilor cu frică îi slujesc, a să arăta pre sine, cu trup, oamenilor şi trupul carele l-au luat de la oameni să-l îndumnezeiască***" (Antim Ivireanul 1972:195-196).

(b) *Elogiul preceptelor creştine* activează şi registre stilistice sobre, astfel încît relaţia dintre *logos* şi *pathos* devine, în acest caz, asimetrică şi, în general, în favoarea logosului.

La Antim, secvenţele de *laudatio* din această serie tematică sînt construite preponderent pe baza unor proceduri explicativ-argumentative, ceea ce justifică renunţarea la limbajul nobil şi „înflorit", de tip metaforic. Componenta figurală, chiar dacă există, este pe de o parte diminuată cantitativ, iar pe de altă parte limitată la elementele cu efect de insistenţă, care consolidează profilul didactic al predicii. Este evidentă, de exemplu, preferinţa lui Antim Ivireanul pentru procedee discursiv-figurative validate de o îndelungată tradiţie a oratoriei şi recomandate de retoricile clasice.

Alături de paralelismele sintactice care anunţă şi izolează unităţi de conţinut, amintim predilecţia pentru construcţiile analogice, distribuite uneori în serii compacte. Figură macrodiscursivă, *analogia* sau *similitudinea*[6] este perfect adecvată rigorilor oratorice religioase, datorită calităţilor sale expresive şi, mai ales, forţei şi eficienţei explicative; de notat, în plus şi recursul la diverse cheme analogice, dar cu predominanţa modelului canonic (ceea ce A este în raport cu B, tot aşa C este în raport cu D):

„*Că păcatul se asamînă pietrii şi-i caută să meargă la maica ei, în pămînt, de unde şi iaste. Iar bunătatea se aseamînă focului şi iaste să meargă sus, în văzduh, unde-i iaste matca,* că Dumnezeu iaste foc mistuitoriu şi pară de foc supţire, precum l-au văzut prorocul Ilie. *Şi* **precum** *un om are în casa lui aur, argint, scule şi alte haine şi cînd iase din casă pune lacăt şi încuie, pentru ca să nu meargă vreun hoţ să i le fure, să se păgubească,* **aşa şi *smereniia încue, ca un lacăt, toate bunătăţile ca să nu meargă hoţul cel de obşte, diavolul, să le fure şi să va păgubi de osteneala ce-au făcut.*** (p.49-50).

În acelaşi timp, creşte frecvenţa dar şi importanţa formelor de stimulare şi de implicare empatică a auditoriului; modelul prototipic aplicat de Antim Ivireanul şi din care derivă numeroasele variante complementare presupune două operaţii discursive:

[6] Abordări moderne ale analogiei la Perelman - Olbrechts-Tyteca (1988: 499-534).

- inițial, un termen care desemnează referentul vizat (respectiv un precept creștin esențial) este definit printr-un cumul de procedee similare funcțional: citat biblic (ca glosă de autoritate) și/sau parafrază, reformulări detaliate, definiții comentate sau reluate în serie, formînd o „listă deschisă" de echivalențe;

- o eventuală concluzie închide partea „tehnicistă" a secvenței, urmată deseori de un al doilea strat explicativ, care readuce în discurs prezentarea subiectivizată și emoțională: v., în citatul de mai jos, definițiile „milosteniei", derivate dintr-un citat evanghelic, clarificate suplimentar de concluzii și, mai ales, de blamul prin *exemplum contrarium*, glosat, la rîndul său, printr-o pildă, care este parte a unei construcții analogice:

„Al treilea lucru, trebuiaște să facem **milostenie.** *Milostenia iaste de multe feliuri, după cum scrie în sfînta Evanghelie la 25 de capete a lui Mathei, stih 35: „Și carele dintr-acelea îț va da îndemînă, fă că aceia iaste milostenie"*

„Flămînd am fost și mi-aț dat de am mîncat, am fost însetoșat și mi-aț dat de am băut, strein am fost și m-aț priimit, gol am fost și m-ați îmbrăcat, bolnav am fost și m-aț căutat, în temniță am fost și aț venit la mine". Și afară dintr-aceștia mai sînt și alte feliuri de milostenii; că **de vei îndemna** *pre cineva să facă vreun bine*, milostenie iaste; **de vei sfătui** *pe cineva la lucrurile cele sufletești*, milostenie iaste; **de vei mîngîia** *inima vreunui scîrbit cu cuvinte*, milostenie iaste și în scurte cuvinte, (**de vei da** *un pahar de apă rece cuiva în numele lui Hristos, adevărat să știi că nu-ț vei piiarde plata*, după cum zice la al / 9 cap. A lui Marco.

Iată dară *că să pot face milosteniile și fără bani;* **ci** *numai pentru multa a noastră mîndrie ce ne înălțăm și ne trufim, ca cînd am ajunge tocma la ceriu și ca cum niciodată nu vom să murim, așa hrăpim și lăcomim și sîntem porniți cu totul spre răutăț, cît nu ne putem opri. Și nici cuvintele lui Dumnezeu ne domolesc, nici munca iadului ne înțelepțește.*De la părinți așa ne-am pomenit și ne-am ținut și făr de aceste învățături și tot acest feliu de obiciaiu am avut și nimenea n-au zis că sînt rele, nici au silit să ne strice obiceaele.

Ci de aceasta voiu zice și eu că iaste așa precum ziceți voi, ***că viiarmele ce zace la rădăcina hreanului, de-i va zice cineva să iasă de acolea să meargă la alte rădăcini mai bune și mai dulci, el zice că mai dulce decît hreanul nu iaste; / căci acolo s-au născut și întru aceia s-au pomenit. Așa și voi, pomenindu-vă într-aceste fapte și lucruri și nefiind cineva să vă învețe, cu adevărat vă par amar acum vorbele mele, nefiind obicinuiți cu dînsele*** (Antim Ivireanul 1972: 103-104).

4. În *Didahiile* lui Antim Ivireanul, respectarea diverselor norme de natură tematică și lingvistică nu blochează flexibilitatea strategiilor retorice manifeste în planul elocuției.

Secvențele de elogiere, esențiale în oratoria bisericească, prezintă interes:

a) la nivelul global al predicii (ca procedură persuasivă, predominant emoțională, dar și rațională, argumentativă);

b) la nivel microstructural (prin complexitatea formulelor compoziționale, remodelarea permanentă a encomionului în funcție de categoria referentului vizat și prin cultul expresiei estetizante, justificat tematic).

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 187-194)

Bibliografie

Surse

Antim Ivireanul, 1972, *Opere*, Ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva.

Studii

Ruth Amossy, 2000, *L'argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d'idées, fiction,* Nathan, Paris.

Claudia Ene, 1998, „Analogia un exemplu de figură textuală", în *Analele Universității București,* XLVII, pp. 43-49.

V. Gordon, 2000, *Introducere în omiletică,* Editura Universității din București, București.

Julien Algirdas Greimas, Jacques Fontanille, 1997, *Semiotica pasiunilor. De la stările lucrurilor la stările sufletului,* Editura Scripta, București.

Bice Mortara Garavelli, 1999, *Manuale di retorica,* IV ed., Bompiani, Milano.

Herman Parret, 1986, *Les passions. Essai sur le mise en discours de la subjectivité*, Pierre Mardaga éditeur, Bruxelles.

Chaïm Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique,* Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

Retorica blamului în predica lui Antim Ivireanul

Laura BĂDESCU

Dimensiunea spectaculară a discursului oratoric la Antim, dincolo de mult citatele surse de retorică sau omiletică bizantină din epoca patristică și postpatristică etc., apare circumscrisă deschiderii și circulației ideilor într-o epocă dominată de excelența elocinței sacre și profane[1]. *Didahiile* lui Antim Ivireanul dovedesc asimilarea unei experiențe oratorice revendicată și pe filiera Barocului european (Mazilu 1998: 376) nu doar sub aspectul *ornării* ci, mai cu seamă, al consecvenței grupării, ordonării, numerotării materiilor, subiectelor și temelor dezbătute (Mazilu 1998: 377).

Raportarea la un corpus de reguli corelate și însușite prin raționalitate metodică ar fi putut contraveni rostirii în amvon și de aceea, probabil, Antim își motivează armătura sistemică a predicilor sale distingînd între natura intelectuală (*docere*), cea de argumentare (*probare*) și cea emoțională (*movere* dar și *delectare*)[2]. Propunînd această dimensiune teoretică, una dintre puținele de acest tip la noi în timpul vechi, Antim aderă la un stil *humilis* („*cu multă jălanie îmi ticăloșesc nevredniciia*" etc.) mizînd pe „sublimitatea umilului" – opoziție ce preocupase îndelung teologia (v. Augustin, dar și Auerbach) – și pe binecuvîntarea divină, singura care ar fi putut îngădui eventualele artificii ale elocvenței.

Recomandînd etapele distincte ale pregătirii pentru performare (umilirea, tăcerea, cunoașterea), mitropolitul va recurge frecvent la ceea ce postula teza

[1] Mazilu (1998: 375): „*scriau discursuri și clericii și laicii. Cuvântarea ajunsese* (…) *o formă predilectă în inventarul literaților*".

[2] Antim Ivireanul (1983: 27-28): „*A povesti lucruri minunate, iaste dată oamenilor celor învățați. A îndulci cu vorba auzurile ascultătorilor, iaste dată ritorilor. A descoperi taini mari și preste fire, iaste dată celor ce sînt desăvârșit întru bunătăți. Iar în mine, neaflându-se nici unele de aceștia, nu va putea nimeni sa auză nimic de folos. Drept aceia, cu multă jălanie îmi ticăloșesc nevredniciia și-m caut făr de voia mea a tăcea, iar apoi cunoscându-mi datoria ce am și temându-mă ca să nu caz în osânda slugii cei viclene, cu cuviință iaste, după putință, să povestesc de-a pururi lucrurile Domnului, căruia mă și rog, cu multă umilință, să-m dezlege gângăvia limbii și să-mi lumineze mintea, ca să poci zice puține cuvinte întru slava lui cea negrăită. Ci vă pohtesc de ascultare*".

augustiniană ca *profunditas eloquiorum*, recomandînd atenție maximă conținutului de idei[3].

Toposul modestiei prezent în *exordiu* poate fi considerat din perspectiva lui *movere* drept atitudine retorică (nu ne raportăm așadar la acest *topos* din perspectivă teologică), fără urmări asupra lui *probare*.

Se disting articulațiile teologice de cele retorice cu precădere cînd Antim își afirmă autoritatea și cînd va introduce elementele de extracție profană ce au contribuit la autohtonizarea, naționalizarea și originalitatea afirmării predicii ca specie deplin conturată: „*Și nimeni nu socotească, din voi, și să zică în inima lui dară ce treabă are vlădica cu noi, nu-ș caută vlădiciia lui, ci să amestecă întru ale noastre? De n-ați știut pînă acum (…) în seama mea v-au dat stăpînul Hristos să vă pasc sufletește, ca pre niște oi cuvîntătoare și de gîtul mieu spînzură sufletele voastre și de la mine va să vă cear pre toți, iară nu de la alții, pînă cînd vă voiu fi păstoriu*" (Antim Ivireanul 1983: 26).

Persuasiunea este în mod evident legată de întărirea prestigiului, așadar de *ethos*, Antim vehiculînd constant atît elemente ale autorității *epistemice* (Bochenski 1992: 49-108) (este cel care știe: „*vă învăț cu frica lui Dumnezeu*"), cît și ale celei *deontice* (este cel care deține o funcție: „*ca un părinte sufletesc și păstoriu ce vă sînt*") (Antim Ivireanul 1983: 26).

Plasîndu-ne exclusiv pe palierul blamului observăm că acesta se regăsește cu obstinație în predici la nivelul *tratării*[4], în a doua parte a acesteia sau, mai rar, în cea de a treia parte.

Preferința pentru poziționarea blamului la acest nivel ține de economia discursului (atît în *exordiu*, cît și în *perorație* acesta ar îndepărta auditoriul, l-ar înfricoșa ș.cl.) implicînd astfel manipularea auditorului în planul *pathosului*.

Plasînd uneori dojana și canonisirile în pragul neîndurării veșnice, Antim pregetă a condamna, se apleacă asupra publicului și devine iertător condiționînd: „(…) *că toate păcatele cîte va face după ce să va ispovedui și-ș va face canonul ce-i va da duhovnicul i să vor erta, iar acel păcat al pîrăi, nu i să va erta nici cu un mijloc că iaste mai mare decît uciderea. Și iată că vă poruncesc și voao, preoților, cine va veni*

[3]Florescu (1973: 109): „*În practică, acest conținut de idei se reducea la* ***exemplum****, adică la anecdota pe care se axa expozeul moral și conformitatea cu dogma.* ***Topica****,* ***loci*** *sînt oarecum recunoscute în ceea ce se numește* ***additus fidei****, adică ansamblul de texte din scriptura oficială, prin care se încearcă obținerea așa-numitului* ***intelectus fidei****, adică însușirea intelectuală a conținutului citatelor*".

[4]Cf. Negrici (1997: 14), *tratarea* este alcătuită dintr-un „***sistem de referință***: *un personaj religios sau un eveniment sacru, așezat sub o lumină sublimă, izvorâtoare de vrednice pilde morale. Apoi – agresiunea: locutorul se întoarce către public și fulgerând ca Moise, îi confruntă faptele cu amintitele date divine. În a treia poziție, vin indicațiile creștine, deturnând, în final, în rugăciune*".

la voi să se ispoveduiască și va avea acel păcat al pîrăi de să va apuca acel om înaintea voastră, cu chezășie bună, că nu va mai pîrî pre nimeni, în viața lui, voi să-i faceți ertăciune(…)."(Antim Ivireanul 1983: 84).

Se observă că Antim evită introducerea și afirmarea *agresiunii*, implicit a blamului, în cadrul marilor sărbători creștine („*Cuvînt de învățătură la adormirea preasfintei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururi Fecioarei Maria*", „*Cuvînt de învățătură la obrezaniia lui Hristos*" etc.).

Dimensiunea spectaculară a artei oratorice la Antim se plasează pe cea de a treia latură a tripticului, pe *logos*.

Observăm că nu figurile utilizate se impun ca distinctive în retorica blamului, cu atît mai mult cu cît orice identificare la nivelul metaplasmelor și, parțial, la cel al metataxelor ridică problema autenticității, căci predicile rostite s-au păstrat în opt copii manuscrise asupra cărora planează probleme de critică filologică, ediție de text s.cl.

În cadrul *metataxelor*, dintre puținele figuri pe care le putem menționa fără restricțiile de mai sus, sînt figurile intonaționale. Antim recurge la interogația retorică, atît pentru a elogia cît și pentru a blama. De altfel, aceasta apare consecvent notată în deschiderea agresiunii: „*Auzit-aț fapta sfîntului ? Priceputa-ț fierbințeala inimii lui spre a face bine ? Înțeles-aț puteria dragostei către aproapele ? (…) Auzit-ai ce zice ? Dară tu, căci urăști pre fratele tău atîta cît nici în ochi nu vei să-l vezi, ci-i porți pizmă și-l zavistuiești pre la unii și pre la alții, ca să-i faci pagubă și să-l supui, să-l sărăcești tu, adevărat nu ești creștin, nici om pe pămînt, ce ești singur Satana, carele au pîrît pre Dumnezeu la Adam. Și care preot iaste acela de te ispoveduiaște și te lasă pre tine, acela ce pîrăști de te cumineci ? Acela, adevărat, nu iaste preot, ci iaste singur Iuda și vînzător lui Hristos și nu i să va erta nici popei, nici acelui, măcar de ar face alte cîte bunătăț (…)*". (Antim Ivireanul 1983: 45, 48).

Metalogismele nu sînt specializate pe dimensiunea blamului, ci acoperă mai toate registrele stilistice. Simetriile complicate, derulate adesea prin structuri repetitive (v. poliptoton, anaforă, anadiploză, climax ascendent/ descendent etc.) pot fi revendicate pe filieră barocă: „*Că ce folos iaste trupul să fie deșărt de bucate, iar sufletul a-l umplea de păcate; ce folos iaste a fi galbeni și ofilit de post, iar de pizmă și de urîciune a fi aprins; ce folos iaste a nu bea vin și a fi beat de veninul mîniei; ce folos iaste a nu mînca carne și cu hulele a rupe carnea fraților noștri; ce folos iaste a nu conteni de cele ce sînt, uneori slobode și a face acelia ce nu sînt niciodată, cu vreun mijloc, slobode*". (Antim Ivireanul 1983: 35); „*Hristos zice: «Scîrbe veț avea în lume». Noi nu pohtim să avem nici o scîrbă, iar de și avem vreo scîrbă, o avem pentru căci nu ni să împlinește pohta, iar nu pentru dragostea lui. Hristos zice: «Pacea mea o dau voao», iar noi nu dea Dumnezeu să avem pace între*

noi, ce ne turburăm pururea, pentru fieștece, ca valurile mării cînd le suflă vîntul." (Antim Ivireanul 1983: 66).

Metasememele reţin atenţia prin inovaţii majore (v. metafora in praesentia/ in absentia) dar şi prin plasarea lor într-un registru în care elanul moralizator atinge dimensiuni apocaliptice: „*Şi de nu ne vom veni în fire, ca să ne părăsim de răutăţile şi să ne căim, ne vom îneca în veci nesfîrşiţi, în noianul focului celui nestins. Şi această veste ni să dă pururea prin gura besericii, prin propovăduirea Evangheliei şi prin învăţătura dascalilor, dară nicidecum nu ne venim în fire, să ne căim şi să ne părăsim de răutăţ; ci de ce vedem vîrtos că să înmulţeşte apa potopului pierzării noastre, în loc a alerga în corabiia pocăinţii să ne mîntuim, de aceia ne lunecăm cu firea şi socotim că doară nu va fi nimic şi îndelungăm vremea ba astăzi, ba mîine, ba poimîine, pînă ne vine ceasul şi perim cu totul şi trupeşte şi sufleteşte*". (Antim Ivireanul 1983: 77).

Metalogismele devin, prin antiteza de construcţie/ lexicală şi prin hiperbolă, modalităţi dominante de construire a blamului în predica lui Antim Ivireanul: „*Am înţeles cum că iaste obiciai de vă adunaţ de seară în divan şi faceţ puţină oraţie înaintea domnului şi după aceia cereţi ertăciune (…). Iar apoi, luînd seama cu tot denadinsul sfîrşitul acestui lucru foarte mă întristez, că obiceaul iaste frumos la vedere şi rău la pricepere; că nici ertăciunea ce cereţ de la stăpîni nu iaste curată, nici aceia ce luaţ unul de la altul, că iaste plină de pizmă şi de zavistie şi plină de răutate, că nu iaste cu gînd curat*" (Antim Ivireanul 1983: 36); „*Şi de vreme ce toţ urmează împăratului şi ascultă de dînsul, căci să nu ne îndreptăm şi noi viaţa noastră spre blîndeţele acestui împărat ? Ce ţinem în piepturile noastre mîniia hiarălor celor sălbatice şi pohta izbîndirii, limba aspidei, gura şărpilor, cu care toată ziua clevetim, batjocorim, ocărîm, înjurăm şi ne pohtim unul altuia răul şi paguba. (…) Drept aceia, de pohtim să facem această cinste şi întîmpinare Domnului, creştineşte, trebue să lepădăm mîniia, să scuipăm pizma, să stingem pohta izbîndirii, să gonim de la noi gura cea vicleană şi buzele cele hulitoare, să lepădăm de la noi. Şi de am luat cuiva, ceva, cu strîmbul, să-l dăm înapoi, a cui iaste. Şi de sîntem însoţiţi cu vreo soţie oarecare, netremnică şi îndemnătoare spre lucruri rele şi de aceia să ne lipsim. Căci toate acestia sînt legăturile diavolului* (…)"(Antim Ivireanul 1983: 146).

Observăm că abaterea de la etic, prin anularea valorilor, este cea care organizează figurile. Ca şi la Dimitrie Cantemir, Miron Costin sau Neculce, spaţiul este covîrşit de nerecunoştinţă, zavistie, pizmă, viclenie, răutate, minciună, pîră, lăcomie, opulenţă, decădere, corupţie, lene, darul beţiei şi al îndestulării, frică, laşitate, lăudăroşenie, mîndrie, mînie, jurăminte strîmbe, răutate, jafuri, strîmbătăţi, semeţie, urîciune, vrajbă ş.a.; în mod particular la Antim, apar blamate lipsa de respect faţă de preot şi sfintele taine, spovedania mincinoasă, cea făcută în grabă, cea necucernică etc., neţinerea postului ş.a.

Enumerațiile ample de vicii și păcate arată că Antim a ales argumentele în concordanță cu cerințele genului epidictic practicat. Astfel, pentru a fi persuasiv în acțiunea blamului era recomandată, în primul rînd, utilizarea argumentelor bazate pe anularea valorilor și a calităților[5]: „*Să cuvine întîi să lăsăm răutatea, jafurile, strîmbătățile, urîciunea, vrajba, zavistiia și atunce să ne rugăm, pentru căci atunce vom afla ascultătoare urechile lui Dumnezeu*" (Antim Ivireanul 1983: 128); „*Nu amesteca postul cu meșterșugitele tale pofte, că nu vei rămînea nepedepsit. Nu aduce la mijloc boli mincinoase. Nu zice minciuni asupra postului, cum că iaste făcător de boli, pentru căci iaste făcător de sănătate. (…) Și cînd ne postim trebuie să nu postim numai de bucate, ci mai vîrtos să ne postim de rele; căci ne vătămăm sufletește, adică de hule, de înjurături, de zavistii, de mînii, de urgii, de clevete, de pîrăle ce aveți obiciaiu ce vă pîrîți unul pre altul, ca să vă sărăciți care lucru îl face numai singur diavolul, căci el iaste vrăjmaș neamului omenesc (…)*"(Antim Ivireanul 1983: 84) etc.

Argumentele bazate pe fapte se subsumează antitezei ca ordonatoare a trecutului așezat sub semnul vrednicelor pilde morale în relație cu cele ale prezentul năpăstuit de abaterea de la cele sfinte. Antim, prin preluarea din texte retorice consacrate, cum va fi fost cel al lui Franscis Scufos, asigură exigențele utilizării acestui tip de argumente:

„*Auzit-aț fapta sfîntului ? Priceputa-ț fierbințeala inimii lui spre a face bine ? Înțeles-aț puteria dragostei către aproapele ? Afle-se și acum vreunul, au din cei bogați, au din cei săraci, după ce va cunoaște lipsa și sărăciia fratelui său, creștinului, carele iaste aproapele său, să-i facă ajutor la nevoia lui cu dragoste curată și făr'de fățărie, de nu va avea putere cu bani sau cu altcevaș, măcar cu un sfat bun, sau cu un cuvînt de mîngîiare și nu numai eu, ci toț creștinii cei ce să tem de Dumnezeu, îl vor ținea întocmai cu sfîntul Nicolae (…)*"(Antim Ivireanul 1983: 45).

Antim revine în blamul său asupra unor temeiuri ce vor fi adus prejudicii bisericii prin necinstirea preoților care o slujesc. Indubitabil, aceasta este una dintre temele favorite ale mitropolitului.

Se observă că atunci cînd blamul are mize importante, Antim apelează la proverbe pentru a-și reafirma autoritatea. Proverbele apar mai mereu ca argumente prin analogie[6] și ca argumente bazate pe dileme[7]. În predică, acesta apare inserat cu

[5]Vezi Sălăvăstru (2006: 137): „*genului epidictic îi sînt specifice argumentele bazate pe valori. Lăudăm sau blamăm în funcție de valorile pe care le apreciem sau le detestăm la o persoană. (…) poziția a doua ar putea fi ocupată de argumentele bazate pe fapte. Și pe ultimul loc, ar urma argumentele bazate pe analogie*".

[6]Cf. Rybacki, Rybacki (2004: 237): „*Argumentele prin analogie presupun existența unei similarități fundamentale între caracteristicile unor cazuri care nu sînt asemănătoare*".

precădere în *tratare*, la nivelul *agresiunii* ocupînd cel mai adesea poziția mediană (le întîlnim rar în poziție finală și aproape deloc poziție în inițială).

Introdus printr-un verb *dicendi* la un mod personal [manieră consemnată în cronicile moldave începînd de la Miron Costin (Ruxăndoiu 2003: 221)], proverbul este conservat cu statornicie în contextul său genetic: Biblia.

Convingerea că proverbul biblic nu poate funcționa în afara textului sacru, îl determină pe Antim să îi conserve semnificația originară. Practica inserării sentențiilor se afirmase în spațiul moldav prin Dimitrie Cantemir, Miron Costin, devenind o tradiție revendicată pe filiera florilegiilor și a culegerilor de proverbe ș.a. De altfel, identitatea procedeului și finalitatea moralizatoare se regăsesc uneori prin folosirea acelorași sentențiii într-un context diagnostic similar la Cantemir dar și Antim. [Cantemir: „*căci bucățeaua aluatului la toată covata destul iaste și din scînteia mică mare pojar a să aținea poate*" (Cantemir, 1974: 210), vs. Antim: „*Că după cuvîntul apostolului ce zice că «puțin aluat toată frămîntătura dospește», așa și răutatea și păcatul unuia pricinuiaște la mulți mare pacoste*" (1983: 100)].

Proverbul preluat de Antim este integrat aceluiași registru în care lipsa virtuților prevalează: „*După cum zice Sfîntul Duh la 5 capete ale Pildelor: «Fieștecare se strînge cu șirul păcatelor sale, făr de a putea să săvîrșească vreo bunătate sau vreun lucru plăcut lui Dumnezeu»*" (Antim Ivireanul 1983: 114); căci „*după cum zice David: «Departe e de păcătoș mîntuirea»*" (Antim Ivireanul 1983: 115) … și iarăși „*după cum zice David: «să laudă păcătosul, întru pohtele sufletului său și cel ce face strîmbătate bine să cuvintează»*" (Antim Ivireanul 1983: 78). Presiunea profanului asupra virtuților arhierești îl îndeamnă pe Antim să se oprească îndelung și repetat asupra misiunii preoților în lume: „Hristos zice: «*Dați ale chesariului, chesariului și ale lui Dumnezeu lui Dumnezeu», iar noi nici mai-marilor noștri, atîta celor bisericești, cît și celor mirenești, nu le dăm căzuta cinste nici lui Dumnezeu, nici ne supunem lor cu dreptate, ci cu viclenie și cu răutate și în loc de a-i iubi și de a ne cuceri lor, noi îi grăim de rău și-i ponosluim. Dară să vedem ce zice Dumnezeu pentru dînșii la cartea Eșirii, la 22 capete: «Pre dumnezeii tăi să nu-i vorbești de rău». Tîlcuitorii sfintei Scripturi înțeleg să fie dumnezei arhiereii, păstorii și dascalii besericii; boiariul norodului înțeleg a fi împărații, domnii și judecătorii*" (Antim Ivireanul 1983: 66, vezi și 85 ș.u., 133 ș.u.).

Efortul retoric materializat pe palierul blamului în *Didahii* iese de sub incidența speciilor ce practicau în epocă, cu destulă asiduitate, discreditarea partizană. Antim și-a însușit cu acribie exigențele genului epidictic formulate de tradiția retorică a antichității respectînd totodată protocolul liturgic.

[7]Cf. Rybacki, Rybacki (2004: 249): „*Argumentul bazat pe dileme ne obligă să alegem între două opțiuni inacceptabile*".

Predicile indică nivelul remarcabil al lui *inventio* - prin selecția argumentelor bazate pe vicii, *dispositio* - prin organizarea tematică și afectivă argumentelor și *elocutio* – prin utilizarea cu precădere a figurilor *semnificatului* (metasememele) și ale *referentului* (metalogismele), lăsînd a se deduce și performanțele lui *actio* de vreme ce erau rostite din amvonul Mitropoliei.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 199-204)

Bibliografie

Izvoare

Antim Ivireanul, 1983, *Didahii,* Editura Minerva, București.

Dimitrie Cantemir, 1974, *Opere complete*, IV, Editura Academiei RSR, București.

Surse

J.M. Bochenski, , 1992, *Ce este autoritatea?*, Editura Humanitas, București.

Vasile Florescu, 1973, *Retorica și neoretorica. Geneză, evoluție, perspective*, Editura Academiei, RSR, București.

Dan Horia Mazilu, 1998, *Recitind literatura română veche,* II, Editura Universității din București, București.

Eugen Negrici, 1997, *Antim Ivireanul. Logos și personalitate*, ediția a II-a, Editura Du Style, București.

Karyn C. Rybacki, Donald J. Rybacki, 2004, *O introducere în arta argumentării*, Editura Polirom, Iași.

Pavel Ruxăndoiu, 2003, *Proverb și context,* Editura Universității din București, București.

Constantin Sălăvăstru, 2006, *Mic tratat de oratorie*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași.

Coerența discursului religios în *Didahiile* lui Antim Ivireanul

Constantin FRÂNCU

1. *Coerența* sau *coeziunea sintactică* (la nivel logico-gramatical) și cea *pragmatică* (la nivel retoric) sînt puțin studiate în literatura de specialitate. Termenii și sintagmele respective sînt împrumuturi din franceză (fr. *cohésion syntaxique/pragmatique*; *cohérence syntaxique/pragmatique*; cf. și germ. *Kohäsion*, *Kohärenz*).

Am urmărit *coeziunea* (*coerența*) diferitelor tipuri de discurs în textele originale și traduse din epoca veche în capitole speciale din recenta gramatică a limbii române vechi[1], dar acum, încadrîndu-mă în tematica conferinței „Text și discurs religios", urmăresc în mod special coerența discursului la unul dintre cei mai importanți autori religioși din istoria noastră, la Mitropolitul Antim Ivireanul, georgian la origine, dar care a ajuns să cunoască limba română și normele literare ale epocii mai bine decît mulți prelați de origine română.

Cine citește și își închipuie că ascultă predicile lui Ivireanu este uimit de actualitatea, coerența și persuasiunea lor, de faptul că acestea, cu mici diferențe, nu se deosebesc de cele ale unui prelat din zilele noastre în ceea ce privește normele limbii literare.

Faptul se explică prin aceea că Antim Ivireanu a învățat limba română nu ca limbă maternă, ci ca limbă străină, comparînd-o cu alte limbi (fiind poliglot și avînd deci perspectiva comparației între sisteme lingvistice diferite, comparație care relevă concordanțele și discordanțele dintre limbi). Cazul nu este singular: mai tîrziu, cu peste un secol jumătate, H. Tiktin, care a venit la 18 ani în România, la Iași, și care a învățat limba română ca adult, a reușit să dea cea mai bună gramatică pentru învățămîntul secundar, predată mai multe decenii în școală, și cel mai bun dicționar etimologic din epocă (*Rumänisch-deutsches Wörterbuch*), publicat la începutul secolului al XX-lea, dar de actualitate și astăzi.

[1] Cf. Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Casa Editorială „Demiurg", Iași, 2009, p. 235-236; 412-413.

2. Coerența sintactică se realizează în discursul lui Ivireanu atît la nivel *propozițional,* cît și la nivel *frastic* și *transfrastic*. Coerența pragmatică (retorică) se realizează mai ales la nivel *transfrastic* prin diferite mijloace ale logosului semantic, concretizate în elemente ale logosului apofantic, ale logosului pragmatic și ale logosului poetic în sens aristotelian.

La *nivel propozițional* remarcăm realizarea perfectă a *acordurilor gramaticale,* într-o epocă în care în varianta literară muntenească și mai ales în vorbirea populară dezacordurile erau foarte răspîndite chiar și la autorii de etnie română, care, firește, îl vor fi ajutat pe Ivireanu în redactarea predicilor sale. Nu am întîlnit în predicile sale dezacorduri dintre subiect și predicat de tipul „ei *vede; merge; tace*" întîlnite azi în graiul muntenesc, pe care Ivireanu îl cunoscuse în viața de toate zilele ca monah și apoi ca mitropolit.

Unele dezacorduri, curente la alți autori munteni în folosirea pronumelor de întărire de tipul *eu însuși*, *noi înșuși* sînt evitate de Antim Ivireanu: noi *înșine* (AIP, 161)[2], *însumi pre mine* (AIP, 296).

Rareori apar greșeli de flexiune, curente în epocă, cu forme incorecte de tipul „*în* ***toate zile***"(AIP, 237) alături de formele corecte „*în* ***toate zilele***" (AIP, 223, 237, 282, 283), „*viața* ***a toatei*** *lumi*" (AIP, 249), „*clevetirea* ***a toatei lumi***" (AIP, 300).

Negația simplă, curentă în epocă la autori bilingvi sau poligloți, se întîlnește uneori și la Antim Ivireanu: „***nici vreunul*** *din evangheliști o povestește*" (AIP, 209).

Paralelismul sintactic, repetiția elementelor sînt alte mijloace de realizare a coerenței la nivel propozițional și frastic: „*Mitropolia n-am luat-o cu sila*, ***nici*** *cu mite*, ***nici*** *cu rugăciuni*" (AIP, 296), „*Răutatea și zavistiia* ***nici*** *n-au lipsit* ***nici*** *va lipsi*" (AIP, 296), „***unii*** *cu bragă*, ***alții*** *cu bere*, ***alții*** *cu șerbet*, ***alții*** *cu livej*, ***alții*** *cu mied*" (AIP, 171).

Realizarea simetriei prin *inversare* sau *chiasm* este un procedeu des întîlnit la Ivireanu: „***spălați-vă*** *și* ***vă curățiți***" (AIP, 161) etc.

3. Alte mijloace de realizare a coerenței sintactice și retorice sînt: antepunerea elementelor gramaticale subordonate în sintagmele nominale, folosirea anaforei și cataforei pronomiale, raportarea la referent a pronumelor personale, relative sau posesive, referința textuală a contrucțiilor gerunziale și a celor incidente, topica și inversiunea subiectului sau a obiectului în funcție de scopul persuasiv urmărit, antepunerea sau postpunerea subordonatelor.

Exemplele sînt de prisos, căci astfel de construcții se întîlnesc frecvent pe fiecare pagină a predicilor mitropolitului Ivireanu. Subliniem numai faptul că fiind un cunoscător profund al limbii grecești, al filozofiei și retoricilor vechi, dar și al celor

[2] Sigla AIP este pentru Antim Ivireanu, *Predici*, ediție critică, studiu introductiv și glosar de G. Ștrempel, Editura Academiei RPR, București, 1962.

din timpul său (N. Iorga a vorbit de influența genovezului Ilie Mineat asupra predicilor sale, idee respinsă de G. Ștrempel în prefețele la edițiile „*Predicilor*" mitropolitului: *Didahii*, 1962 și *Opere*, 1975), Ivireanu folosește multe mijloace pragmatice din retoricile vechi pentru a convinge, pentru a realiza persuasiunea.

Dintre acestea vom menționa numai cîteva: *dislocarea sintactică,* realizarea *hiperbatului,* cea a *chiasmului* și a *perioadei arborescente* de tip *narativ* și de tip *retoric*, fapte mai puțin cercetate în literatura de specialitate. În afară de lucrările lui Dragoș Moldovanu[3], consacrate dislocării sintactice și hiperbatului, problematica este tratată sumar sau chiar greșit (ca de pildă, în *Istoria limbii române literare* de A. Rosetti, B. Cazacu și L. Onu, București, 1971, unde se afirmă că realizarea perioadei de D. Cantemir se face sub influența turcească).

De fapt, la fel ca și D. Cantemir, la Ivireanu este vizibilă influența perioadei grecești. De pildă, în cele două scrisori adresate domnului, C. Brîncoveanu, unde fraza periodică aproape jumătate este scrisă în românește iar aproape jumătate în grecește (cf. AIP, 295, 300).

4. *Perioada* construită de Ivireanu este de tip clasic, greco-latin, de același tip ca la cronicarii moldoveni (Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Costin) și unii munteni (stolnicul C. Cantacuzino) și mai ales la D. Cantemir, căci toți aceștia doreau să dea limbii române strălucirea, echilibrul și simetria frazei din limbile clasice vechi.

Dar în timp ce la cronicari și la D. Cantemir predomină perioada *istorică* cu protaze și apodoze simetrice, egale sau aproape egale, de tipul celei a lui Caesar, la Ivireanu predomină perioada retorică asimetrică, cu protaza întinsă și arborescentă, dar cu apodoza scurtă (de tip Cicero). Este vorba de faptul că în stilul narativ predomină logosul apofantic, în care se afirmă sau se neagă ceva pe baza unei argumentări cu fapte clare, verificabile, mai puțin emoționale, pe cînd în stilul retoric, de multe ori polemic, predomină afectele, mai ales scopul persuasiv. Scopul lui A. Ivireanu în predicile sale era de a păstra și de a educa enoriașii în dogmele bisericii creștine ortodoxe și de aceea perioada sa are de obicei o protază întinsă, unde se expun motivele, premizele și întrebările în discuție, și o apodoză scurtă, energică, în care se dau răspunsurile:]

> „*Luați seama, rogu-vă, cu minte întreagă și înțelegeți acěste cuvinte, ce zice Dumnezeu prin Isaia, că aceia ce zice: « Spălați-vă și vă curățiți», nu că zice doară să ne spălăm cu apa ěastă proastă, ce bem și ne slujim cu dînsa, carea nu are alt fără numa a spăla piialea trupului, / ce zice să ne spălăm și să ne curățim pacatele, cu apa sfintei pocăințe și cu lacrămi*" (AIP, 161).

[3] Cf. Dragoș Moldovanu, *Dimitrie Cantemir între umanism și baroc. Tipologia stilului cantemirian din perspectiva figurii dominante*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2002.

În această frază periodică protaza este arborescentă, cuprinzînd 11 propoziții și o incidentă, iar apodoza este scurtă, avînd numai trei propoziții, fără prea multe determinări.

Interogația retorică, realizată sintactic prin propoziții interogative, capată răspuns într-o propoziție exclamativă scurtă, neanalizabilă: „*Poate că de ispitele cele multe ce i s-au întîmplat și de pagubele cele multe ce l-au ajuns îsi va fi pierdut mintea, de zice că moartea îi iaste tată, sau de multele dureri poate că nu va fi știind ce grăiaște ?* ***Ba, iubiții mei, ba !***" (AIP, 289).

Însă perioada cu protaza arborescentă și apodoza scurtă, uneori eliptică nu este singura cunoscută în predicile lui Ivireanu. Ea predomină din punct de vedere numeric, dar întîlnim și perioada istorică, cu protaze și apodoze simetrice dezvoltate. Ele se întîlnesc mai ales la începutul și la sfîrșitul predicilor: „*Și precum cu dumnezeiasca putére într-o mică de ceas am adunat din toată lumea pre apostoli ca să petreacă prea cinstit și sfînt trupul tău spre îngropare cu laude și cu cîntări, așa să adune și mintea noastră cea împrăștiiată întru deșărtăciunile céle lumești și să o lumineze ca deapururea pre dînsul sa-l mărim și sa-l lăudăm*" (AIP, 201).

În acestă frază în care predomină logosul apofantic, apodoza, care începe de la adverbul *așa*, conține patru propoziții din care trei cu verbul la sfîrșit, în comparație cu protaza, care are numai două propoziții.

Logosul poetic este și el prezent în predicile lui Ivireanu, acesta fiind și un mare scriitor apreciat de istoricii literari.

Iată o frază periodică cu un ritm lent și unduios, plină de epitete, comparații și metafore, cu o protază arborescentă și complexă, cuprinzînd șase propoziții și o apodoză complexă, cu șapte propoziții din care două incidente, expresivă și plină de nerv: „*apoi, pe urmă, după ce au ascuns soarele toate razele lui și s-au stins de tot lumina zilei întru întunerécul nopții și cînd ceriul, de osteneală, au fost închis spre somn toț ochii lui, atîta cît nici luna nu priveghiia, nici una din stélele cele mici avea deschise tîmplele lor cele de argint, atunce ca cînd ar fi fost nu făcător de bine, ci ca un hoț, alergă cu mare grabă la acea săracă de casă și aruncînd în lăuntru, nu zic odată, sau de două ori, ci de trei ori, mulți galbeni, au gonit cu aceasta săraciia și tot răul și tot cugetul necuvios și au mîntuit fecioriia acelor 3 fecioare din cursele diavolului*" (AIP, 120-121).

Imaginile poetice predominat vizuale realizate prin îmbinări de metafore și personificări neașteptate dau o strălucire deosebită acestei fraze arborescente.

La nivel *transfrastic*, elementele care asigură coeziunea unei fraze cu alta, a unei perioade cu alta, a unui context cu altul se realizează prin conjuncții și locuțiuni conjuncționale, prin adverbe relative sau pronume relative (unele cu valoare de pronume demonstrative).

Astfel, conjuncțiile copulative sau adversative precum și adverbele conclusive *deci* și locuțiunile adverbiale *drept aceea*, *deci dară* garantează coeziunea transfrastică sau textuală: „***Iară** ei, lăsînd mrejile merseră după dînsul*" (AIP, 72), „***Şi** vrînd Dumnezeu(...) au trimis în lume proroci*" (AIP, 72), „***Dară** de vreme ce Dumnezeu va pre toți oamenii să-i mîntuiască* (...)" (AIP, 72), *Deci dără* (AIP, 133), *deci* (AIP, 176, 194), „***Drept aceea** alergăm toți credincioșii*" (AIP, 291), „***Şi**, iată, **dară***" (AIP, 102), *Ce*(=ci, AIP, 102), *Însă* (AIP, 145).

Dintre elementele subordonatoare care asigură coerența transfrastică și textuală menționăm: *Pentru acěia* (AIP, 220), *Pentru aceasta* (AIP, 221), *După acěia* (AIP, 254), *Așijderea* (AIP, 306).

Toți acești conectori transfrastici au o gamă largă moralizatoare, întărind cele spuse anterior în discursul religios al lui Ivireanu sau asigurînd argumentele pentru o decizie sau concluzie în logosul său semantico-pragmatic.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 2/2010, p. 195-198)

Bibliografie

Izvoare

AIP - Antim Ivireanu, *Predici*, ediție critică, studiu introductiv și glosar de G. Ștrempel, Editura Academiei RPR, București, 1962.

Studii

Constantin Frâncu, 2009, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Casa Editorială „Demiurg", Iași.

Dragoș Moldovanu, 2002, *Dimitrie Cantemir între umanism și baroc. Tipologia stilului cantemirian din perspectiva figurii dominante*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași.

A. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, 1971, *Istoria limbii române literare*, Editura Minerva, București.

H. Tiktin, 1985, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, ediție coordonată de Paul Miron, Wiesbaden.

Arta dialogului în *Prefețele* Mitropolitului Veniamin Costachi

Sorin GUIA

Mitropolitul Veniamin Costachi, „*om de neam ales și monah smerit, mare alcătuitor, tălmăcitor și tipăritor de cărți, întemeietorul celei dintâi școli sistematice pentru pregătimea preoțimei*”[1], își desfășoară activitatea sub două ocupații străine, de cîte șase ani fiecare (1806-1812 și 1828-1834), păstrînd nealterată credința strămoșească și militînd pentru unitatea de neam și de limbă românească. Ctitor de școală teologică[2], al catedralei mitropolitane din Iași și al multor biserici și instituții culturale și de binefacere, arhiereu pasionat de traducerea cărților de cult, pe care le și tipărește cu cheltuiala sa[3], mitropolitul moldovean redactează și o serie de prefețe cu caracter instructiv-religios.

Veniamin Costachi nu are o operă originală, singurele texte proprii fiind numeroasele prefețe la cărțile traduse sau tipărite prin grija sa. În scrierile sale, descoperă, păstrează și transmite metodic ideea unității de limbă și de neam a românilor de pretutindeni.

În prefața la *Scara Sf. Ioan Sinaitul*, Neamț, 1814, prezintă efortul depus de autori în vederea adaptării traducerii la limba neamului și încercarea de a pune în fața cititorilor o limbă accesibilă românilor din toate regiunile: „*Iară acum din limba cea ellinească, întru carea au fost scrisă de însuși făcătoriul eii, sau tălmăcit cu limbă noao românească.(...) Pentru aceasta* (Gheorghiță 1946: 130) *(...) neam silit în tot chipul, cât sau putut așa tălmăci mai luminat și mai descoperit, uneltind limba potrivită vremii și neamului românesc, și ziceri de Obște uneltite și cunoscute întru*

[1] Din cuvîntarea rostită de Î. P. S. Nicodim Munteanu înaintea Congresului național bisericesc, cu ocazia alegerii sale ca Mitropolit al Moldovei, în ziua de 23 ianuarie 1935; apud I. Gheorghiță, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, Tipografia sfintei Mănăstiri Neamțu, 1946.

[2] În 1803 înființează Seminarul de la Socola, cu un program didactic destul de cuprinzător.

[3] Mitropolitul Veniamin Costachi reface tipografia mitropoliei și desfășoară o susținută activitate de traducere și de tipărire a cărților necesare bisericilor și școlilor.

amândoao ţările"[4] (Gheorghiţă 1946: 133). Autorul ţine cont de faptul că scrierile trebuie adaptate în funcţie de auditoriu. Conştient că se adresează unui public larg, Veniamin susţine nevoia de accesibilitate a textelor traduse, propunînd o traducere limpede, deschisă înţelegerii tuturor, în limba contemporană a românilor din ambele Principate.

În prefaţa la *Dumnezeieştele Liturghii*, Iaşi, 1834, autorul se lansează într-o adevărată discuţie academică despre limbă: afirmă descendenţa limbii române din limba latină, susţine faptul că „*ne numim Români, pentru că ne tragim din Romanii aciia*" (Gheorghiţă 1946: 185). Discuţiile din prefaţa - pastorală a cărţii amintite mai sus, sînt importante pentru dezvoltarea limbii literare; după ce realizează un scurt istoric al limbii române, arhiereul condamnă abuzul de cuvinte străine din vechile traduceri. Pledînd pentru înlocuirea lor cu echivalentele existente în cronici sau în limba poporului, Veniamin oferă şi o listă de cuvinte pe care le-a înlocuit în traducerile sale. De asemenea, are în vedere eliminarea arhaismelor şi a fonetismelor regionale, manifestînd preocuparea pentru un stil literar, cu fraze curate şi armonioase. Cu toate acestea, nu propune inventarea de cuvinte noi, potrivite după cele latine, ci trimite la cărţile şi documentele vechi şi la cele păstrate în gura poporului[5]: „*Limba noastră începînd acum asă pre lucra după Analogul întocmirei şi îndeplinirei graiului, urmează asă întocmi şi ase îndeplini toate ceale din lipsa cuvintelor seau a neînţelegirei rău tălmăcite*" (Gheorghiţă 1946: 188).

Prefeţele sau pastoralele lui Veniamin Costachi încep, în general, cu o dedicaţie sau o invocaţie verbală, unele incluzînd şi formula de adresare către cititori, menită să instituie relaţia de apropiere, să introducă interlocutorii în discurs: „*Cătră iubiţii mei cititori*" (Gheorghiţă 1946: 139, prefaţa la *Îndeletnicire iubitoare de Dumnezeu*, Iaşi, 1815); „*iubiţilor cititori*" (Gheorghiţă 1946: 159). Aşezată în fruntea volumului *Teologia lui Platon*, Iaşi, 1839, prefaţa, intitulată *Scrisoarea mitropolitului Veniamin către Egumenul Mânăstirii Râşca*, căpătă caracter de epistolă: „*Prea Cuvioasă Arhimandrite şi Igumene Sf. Monastiri Râşca D. Isaia ! Iubite al nostru în Hs. Fiiule !*" (Gheorghiţă 1946: 203)[6].

Chiar şi după retragerea din scaunul mitropolitan, Veniamin Costachi îşi continuă activitatea învăţătorească, prin preceptele morale pe care le oferă atît

[4] Toate referinţele la prefeţele lui Veniamin Costachi se dau după lucrarea lui Ilie Gheorghiţă, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, Tipografia sfintei Mănăstiri Neamţu, 1946, în care sînt publicate ca anexe. Precizăm faptul că am respectat întocmai opţiunea editorului şi am păstrat transcrierea şi grafia din ediţia folosită.

[5] Multe dintre recomandările lui Veniamin Costachi au intrat în limbă şi datorită eforturilor conştiente depuse de mitropolitul moldovean.

[6] Dedicaţia este înlocuită cu formula de adresare, realizată într-o manieră directă dînd impresia unui discurs rostit de la amvon în faţa auditoriului.

credincioșilor, cît și mitropolitului ce i-a urmat, episcopilor și clericilor din Moldova, în prefața la *Pidalionul*, Neamț, 1844[7]: „*Presfinților Arhierei ai Patriei, Cucernicilor Ierurgoși, împodobiți prin lucrarea Sfântului Dh. Cu Vesmântul Preoției Domnului, frați și fii iubiți întru Hs. Iis.*" (Gheorghiță 1946: 214).

Unele prefețe debutează în stilul cîntărilor de laudă, autorul apelînd la o serie de propoziții exclamative[8], asemănătoare celor din acatiste, creații panegirice, care aduc în prim plan fapte și comportamente din viața personalităților religioase evocate: „*Penticostariu, o Carte veselitoare ! Și de cât toate cărțile mai poftită. O Carte neprețuită ! Și de cât aurul cel lămurit*[9] *mai strălucită. (...) O Carte aurită ! Tu ivindute râsipești toată întristarea sufletelor, și Bisearica lui Dmnezeu să împle de lumină, și de strălucire!(...) O Carte cu multe nume împodobită!(...) O Nume mângâitoriu!(...) O Nume putearnic și biruitoriu ! (...) O neprețuită Carte !*" (Gheorghiță 1946: 191-192).

Formula adresativă caracteristică limbajului religios[10] apare în majoritatea prefețelor și pastoralelor, la începutul discursurilor, urmărind captarea atenției și apropierea auditoriului, și se repetă pe parcursul acestora, cînd se face trecerea la o altă idee. Modul în care prelatul se adresează cititorilor are rolul de a introduce auditoriul într-o atmosferă prielnică propagării ideologiei religioase. Față de prefețele și epilogurile coresiene[11], prefețele lui Veniamin Costachi dau impresia unor discursuri rostite de la amvon în fața auditoriului, formulele de adresare contribuind și ele la aceasta: „*iubitorilor de Hs. Cetitori*" (Gheorghiță 1946: 105); „*o prea iubite cetitoriule*" (Gheorghiță 1946: 107); „*o prea iubiți și prea blagocestivi cetitori*" (Gheorghiță 1946: 114)[12]; „*o prea iubite cetitoriu*" (Gheorghiță 1946: 116);

[7] Deși renunțase la funcția de mitropolit și se retrăsese la mănăstirea Slatina, Veniamin avea încă trează conștiința încredințării clerului spre păstorire, motiv pentru care traduce în continuare pentru ridicarea morală a acestuia și oferă sfaturi privitoare la cerințele de moment ale ierarhilor și credincioșilor moldoveni.

[8] Aceeași strategie de captare a auditoriului este întîlnită și la Antim Ivireanul (1997: 124), în *Predoslovie la cuvîntul de învățătură în Dumineca Florilor,* care debutează printr-o rostire exclamativă: „*O, cît de minunate sémnele bucuriei, ce arată astăzi Ierusalimului, la întrarea Domnului Hristos !*".

[9] Încă se mai folosea adjectivul *lămurit* cu sensul „verificat, de calitate".

[10] Adresativele sînt importante în alcătuirea unui discurs religios întrucît semnalează apropierea față de auditoriu, egalitatea în fața divinității, dar și calitatea de învățător care revine prelatului.

[11] Acestea includ elemente legate de realizarea lucrărilor respective, furnizînd informații despre persoanele care au subvenționat lucrările, despre tipografi, despre locul și timpul tipăririi, despre cauzele și scopul tipăririi.

[12] În aceeași prefață la *Viețile sfinților pe luna septembrie*, Neamț, 1807, în finalul discursului, după ce prezintă modalități necreștinești de gîndire și de comportament ale credincioșilor, mitropolitul se adresează auditoriului folosindu-se de elementul negator, îndemnîndu-l la evitarea faptele prezentate mai sus. Formula de adresare se interpune acestei prezentări antitetice, din dorința de a atenua

„*iubiților cetitori*" (Gheorghiță 1946: 159)[13]; „*o iubitorilor de Hs.*" (Gheorghiță 1946: 195); „*fii și frați, iubiți întru Hs. Is.*" (Gheorghiță 1946: 211); „*iubiților mei fii și frați în Hristos !*" (Gheorghiță 1946: 216)[14].

Veniamin Costachi insistă pe necesitatea traducerii și tipăririi cărților de cult (liturgice, catehetice, morale sau de tîlc) în limba română: „*Văzând noi sărăciia despre cuvântul lui Dumnezeu: Și prostimea întru care iaste cufundat neamul acesta Rumânesc, de unde isă pricinuiaşte cea mai multă împiedecare către cunoștința de Dumnezeu, către lucrarea poruncilor lui Dumnezeu (...) neam sirguit spre a înmulți cuvântul lui Dmnezeu în limba rumânească*" (Gheorghiță 1946: 142). Întreruperea frazei în vederea intercalării unor subordonate este un fenomen specific sintaxei limbii vorbite; fraza amplă are propoziția principală întreruptă de multe subordonate.

În prefața la *Pidalion*, Neamț, 1844, Veniamin, retras din funcția de mitropolit, prezintă sistematic, în fața masei clericale moldovene, cauzele care au motivat traducerea și tipărirea cărților de cult în limba română: „*sprijinit de daruri am lucrat în via sa, cu țintire: parte a lumina clerul și al ridica în fața poporului, dorind săse învrednicească a zice cu conștiința nejignită: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor !»*[15] *Parte a zidi și a curăți casa Dmnului, pentru ca norul luminos al darului său, să nu apuce dela Altariul tămâierei (...). Parte mam îndeletnicit cu organizația și reforma dicasteriilor Bisericești, spre care scop dorin ca din Sion să iasă leagea și Cuvântul Domnului din Ierusalim, am tradus în sfârșit și Cartea aceasta canonică: Ca să nuse zică lipsiți de ia, ca și despre judecătorii legei evangheliceşti: «Povățuitori orbi»*" (Gheorghiță 1946: 215).

Cu scopul de a întări afirmațiile anterioare, Veniamin Costachi apelează la texte scripturistice[16]: „*Că după ce sfinții Apostoli ca niște cai, dupre Prorocul Avvacum: «Și ai suit la mare caii tăi, ape multe turburând». Deci după ce ca niște cai au alergat și au străbătut prin lume(...) credința o au propoveduit, și pre neamuri leau luminat...*" (Gheorghiță 1946: 107-108); „*Pre acesta care iaste făcut de prea sfințitul dascal și luminătoriul creștinesc din hrană vârtoasă înlapte pentru prunciia sau ne*

blamul: „*Nu iubiților, nu ziceți așa, că această zicere iaste a sufletului celui necredincios*"(Gheorghiță 1946: 115).

[13] Așezată la începutul prefeței (ținînd loc și de dedicație), formula de adresare se repetă („*iubite cetitoriule*"), deși textul este destul de scurt.

[14] În prefața la *Buna murire de Evghenie Vulgaris*, Iași, 1845, formula de adresare ține și locul dedicației.

[15] Autorul recurge la un pasaj scripturistic, pentru a justifica acțiunea de luminare a clerului prin traducerea și tipărirea cărților de cult în limba română.

[16] Textele scripturistice, invocate pe parcursul prefețelor sale, reprezintă argumentul de autoritate spirituală (fiind texte revelate), care vine în susținerea propriilor afirmații.

dintirea ascultătorilor, sau ca o hrană mestecată în gura maicii pentru pruncul eii cel sugătoriu, dupre cum și Pavel zicea[17] *că au hrănit pre Corinteani ca pre niște prunci întru Hs: «Eu cu lapte vam hrănit nu cu bucate», dobândindul, și văzindul atâta bogăție de folosul sufletesc cuprinzând întru sineși, și prea potrivit și vremii și minților și înțeleagerilor oamenilor vremii de acum...*" (Gheorghiță 1946: 118-119). În aceeași prefață, pornind de la un pasaj din Epistola către Corinteni, autorul conchide asupra respectării cuvintelor rostite de Apostolul Pavel: „*Sfântul Apostol Pavel roagă pre Corinteni, zicând: «Și vă rog pre voi fraților, știți casa lui Stefana, că întru slujba sf-nților sau rânduit pre sineși. Ca și voi să vă supuneți unora ca acestora, și să cunoașteți pre unii ca aceștea»*[18]*. Deci dacă pre Corinteni îi îndatorea să cinstească și să se cucernicească de cei ce le slujiia lor întru ceale către mântuire, (...) apoi cu dreptate sântem și noi datori ane cucernici, și a cinsti, și evlavie a avea...*" (Gheorghiță 1946: 122). Autorul urmărește să transforme textul sacru într-un model comportamental. Există, în strategia citării textelor scripturistice, intenția autorului de a realiza un transfer al sacrului către realitățile cotidiene, către oamenii simpli.

În prefața la *Triodul*, Neamț, 1833, vorbind despre perioada apostolică, în care era nevoie de minuni pentru întărirea credinței, citează din Evanghelia după Marcu: „*Că atuncea, pentru întărirea sfintei Credințe, trebuință era de acest fealiu de faceri de minuni, precum și Evanghelistul arată zicând: «Și cuvântul adeverindul prin seamnele ce să făcea» Marco, Cap. 16. Stih, 20*"(Gheorghiță 1946: 175). În textul și discursul religios, funcția persuasivă este dependentă de modelul textului biblic.

În prefața la traducerea *Buna murire de Evghenie Vulgaris*, Iași, 1845, autorul dezvoltă un dialog imaginat între auditoriu și divinitate, tehnică de persuasiune intensificată de sprijinulcitatelor scripturistice: „*și alții în altfel, începând de la cel din fașe, și până la cel ce se tărește pe bățul adâncelor căruntețe, cu o gură ceru viața, strigând precum Iezechie: «Dumnezeule, adu-ți aminte de mine!» Și dacă ar avea de adaos în rugămintea cugetului seu, și următoarele graiuri a le lui Iezechiil: «Că am*

[17] Parafrazarea textului biblic este urmată de redarea cu exactitate a acestuia; citatul scripturistic joacă rolul de model, necontestat de către cititori. Sursa este o componentă importantă în strategia argumentativă, întrucît exercită un rol puternic în procesul de persuadare. Cînd este citată o sursă, în esență, este furnizat un argument bazat pe autoritatea expertului, pe autoritatea religioasă (cum susține biserica, sfîntul…, biblia), pe autoritatea masei (este bine știut faptul că…, cum știe fiecare); vezi Lo Cascio, 2002: 121-122.

[18] Nu de fiecare dată cînd apelează la strategia citării din texte scripturistice, acestea conțin și indicațiile exacte, privind numărul epistolei, capitolul sau versetul. Probabil că autorul are în vedere faptul că ceea ce contează este conținutul mesajului, conștient fiind de faptul că se adresează unui public neinițiat în textul biblic.

umblat înaintea ta întru adevăr şi cu inimă plină, am făcut ce este bine întru ochii tăi», în cât şi Domnul vieţei să'i poată răspunde: «Am auzit rugăciunea ta şi te voiu însănătoşa, ca să te sui în casa lui Dumnezeu...»; prelungirea traiului unui astfel de bărbat, de la care atârnă mântuirea Statului, ar fi o necesitate" (Gheorghiţă 1946: 217-218).

Vorbind despre Taina Sfîntului Maslu, în *Carte pastorală dată în eparhia Romanului*, 1796, autorul parafrazează un citat din Epistola Sobornicească a Sfîntului Apostol Iacov (cap. 5, versetul 15), fără a indica cui îi aparţin cuvintele, cu atît mai puţin capitolul şi versetul[19]: „*Ci de va fi bolnav cineva dintre poporăni, să cheme preoţii săsă roage pentru dânsul, După învăţătura Apostolului ce zice: Că rugăciunea credinţii, va mântui pre cel bolnav*" (Gheorghiţă 1946: 226). Adresîndu-se preoţilor din eparhia Romanului, preocuparea voluntară pentru efecte persuasive lipseşte în această pastorală. Oratorul religios nu vine cu idei noi, ci le aplică şi le resusţine în funcţie de contextul situaţional, de cerinţele de moment ale auditoriului.

Faţă de prefeţele lui Coresi, scrierile lui Veniamin Costachi sînt frecvent redactate într-o organizare dialogică, autorul instituind, pentru cu cititor, o polemică cu „adversarul". Orice problemă se reduce la o judecată interogativă, o judecată incompletă bazată pe o relaţie între doi termeni, din care lipseşte unul, urmînd ca lacuna să fie completată de răspuns (Grecu 1982: 75). Scopul ilocuţionar al întrebării este de a semnala existenţa unei lacune cognitive a emiţătorului şi dorinţa acestuia de a obţine de la receptor o informaţie necesară completării unui gol informaţional. De cele mai multe ori însă, întrebările nu sînt puse pentru a primi un răspuns, ci pentru a schimba o anumită poziţie sau pentru a obţine asentimentul, confirmarea sau adeziunea din partea interlocutorului[20]. Chemarea la adeziune lansată interlocutorului poate fi explicit exprimată prin întrebările apel de adeziune care reprezintă, din punct de vedere lingvistic, modul manifest de a chema interlocutorul să valideze spusele locutorului[21].

În prefaţa la *Învăţături Hristianeşti folositoare de suflet*, Iaşi, 1823, autorul foloseşte un text biblic, într-o formă interogativă, pentru a răspunde unei eventuale

[19] Fiind vorba despre o pastorală adresată exclusiv preoţilor (autorul adresîndu-se unui public deja convins şi iniţiat în textul biblic), iar textul din Iacov fiind rostit la Taina Sfîntului Maslu, episcopul moldovean nu a considerat ca necesară indicarea sursei pentru pasajul scripturistic parafrazat.

[20] Ca urmare a relaţiilor pe care le contractează cu celelalte secvenţe discursive, întrebarea se înscrie în mecanismul argumentaţiei, îndeplinind diferite funcţii argumentative; vezi Şerbănescu, 2002: 153-164.

[21] Un apel de adeziune vizează recunoaşterea de către interlocutor a adevărului conţinutului propoziţional al întrebării dar şi a justeţii actului de enunţare însuşi, „să recunoască temeiul atitudinii sale sau deciziei sale"; cf. Cristea / Cuniţă, 1986: 156.

îndoieli a auditoriului, cu privire la cele relatate: „*La îndoită alcătuirea omului dea din trup și suflet, nimenea vreodată, întreagă minte având, să poate îndoi că partea cea mai de căpetenie și mai de cinste iaste sufletul. Pentru carele noi atât de puțin grijim, cât dimpotrivă ceale mai mari și groaznice evangheliceşti hotărâri pentru el ne poruncesc zicându-ne: Că ce va dobândi omul de va câștiga lumea toată, și-și va piarde sufletul său? Sau ce va dobândi omul schimb pentru sufletul său? Marc. cap. 8 stih, 36-37*" (Gheorghiță 1946: 159). Textul biblic cu nuanță interogativă retorică, cu formulă adresată, are scopul de a invita auditoriul la meditație, aceasta venind chiar din cuvintele evanghelistului Marcu. Autorul încearcă să obțină, din partea interlocutorului, confirmarea ideii enunțate anterior, folosindu-se de dimensiunea sacrului.

În prefața la traducerea *Buna murire de Evghenie Vulgaris*, Iași, 1845, se apelează la o serie de interogative retorice, prin intermediul cărora locutorul speră să obțină adeziunea interlocutorului la spusele sale, ca acesta să aprobe mișcarea sa argumentativă. După ce face un comentariu apreciativ la adresa unui personaj din istoria biblică, Veniamin Costachi conchide prin intermediul unor întrebări retorice, scopul fiind de a susține veridicitatea afirmației sale sugerate prin *p?*: „*Câți oare ca Iezechie apropiinduse de apusul vieței, varsă lacrimi ca să scape de curmătorul de cruzime ascuțit al morței?*"; „*Deci pentru ce oare vieața și lumea sânt atât de dorite muritorilor? Pentru ce unul, stând ferecat în întunericul temniței, se roagă cu lacrimi, către osinditoriul seu?*" (Gheorghiță 1946: 217). Întrebările retorice stabilesc un tip special de relație cu răspunsul vizat, întrucît fiecare constituie pentru ea însăși un răspuns. Răspunsul care se cere, totuși, este recunoașterea de către receptor a punctului de vedere formulat de emițătorul întrebării retorice. Deși întrebările nu sînt aserțiuni (nu ar trebui să aducă informații în fața auditoriului), interogațiile retorice fac acest lucru prin intermediul supozițiilor, care sînt „*anumite aserțiuni, de adevărul cărora depinde validitatea întrebării*" (cf. Sălăvăstru, 1996b: 182). Prin relația specială întrebare - răspuns în care se află, întrebările retorice maschează intenția emițătorului de a impune un răspuns și de a miza, aparent, pe un răspuns dat de receptor. De asemenea, interogația retorică dezvoltă o strategie de adeziune interesantă: locutorul este enunțiator și, de asemenea, destinatar[22]. Locutorul poate prezenta în *p?* interlocutorul care se întreabă într-un moment anterior dacă *p* sau ~ *p* este adevărat. Interogativa retorică orientează spre un răspuns coorientat argumentativ cu enunțurile anterioare, locutorul marcîndu-și astfel adeziunea la concluzia spre care conduce intervenția interlocutorului.

[22] Vezi M. Tuțescu, 1986: 102.

De asemenea, autorul se angajează în discuții polemice imaginate pentru sau cu cititorii săi. Întrebarea nu este utilizată în textele prefețelor numai cu nuanță retorică. Întîlnim frecvent întrebări care au rolul de a antrena auditoriul în problemele avansate de oratorul religios. De multe ori, autorul apelează la întrebări care nu doresc să afirme o anumită poziție, nu sînt puse doar pentru a trezi conștiința auditoriului sau pentru a obține adeziunea acestuia, ci sînt parte componentă dintr-o tendință generală de explicitare, de parcurgere cu atenție a etapelor care conduc la persuadarea auditoriului. Apelînd la aceste dialoguri, ridicînd problemele care ar putea trezi controverse, mitropolitul moldovean își educă auditoriul la un mod de gîndire mai dinamic. Sistemul întrebare-răspuns, cu ordonarea cursivă a argumentației, are rolul de a oferi dinamism, cutezanță în abordarea cu succes a unei cuvîntări religioase. Să oferim cîteva exemple de acest gen.

În prefața la *Viețile Sfinților pe luna septembrie*, Neamț, 1807, vorbind despre necesitatea „hrănirii" sufletului cu lecturi duhovnicești, autorul se angajează într-o discuție polemică imaginată cu un receptor virtual, anticipînd unele obiecții ale acestuia la ideile enunțate, folosind tehnica luării înainte a adversarului, și răspunzînd sistematic[23]: „*Dară poate va zice cineva aicea înprotivindu-să: Eu văz că numai cetesc nici un cuvânt al lui Dumnezeu, şi trăesc, văz că numai moriu, deci neadevărate sânt acelea care le zici, şi mincinoase. Cătră carele răspundem: O omule aceaia ce viezi iaste viață trupească şi trupul nu foloseaşte nimic: Căci când tu nu poftești nici îți iaste drag să citești cuvintele ceale învățătoare de fapte bune, sufletul tău iaste mort de cătră fapta bună aceasta. Când sufletul tău nu să smereaşte, nu să umileaşte, nu să căiaşte de păcatele ceale făcute de tine, (...) când nu iubești pre aproapele ca pe sineți, (...) atuncea sufletul tău iaste mort cu totul despre faptele bune acestea, care prin citirea Dumnezeeştilor scripturi să lucrează*" (Gheorghiță 1946: 114). Întrebările imaginate primesc răspunsuri clare, sistematice, urmate de concluzii și sfaturi adresate cititorilor. Ne aflăm în etapa numită *anerisire*, în care oratorul are în vedere răsturnarea și distrugerea sistematică a argumentelor „adversarului" și impunerea tezelor proprii. Încercarea de a demonstra corectitudinea afirmațiilor sale, are un caracter obiectiv și ține de latura demonstrației. De cealaltă parte, se observă și utilizarea laturii argumentației, care ține de eficiența interacțiunii discursive și are un caracter subiectiv. Se urmărește ca

[23] Oratorul trebuie să anticipeze atmosfera în care intră, să prevadă starea de spirit a auditoriului în raport cu tema propusă, să evite anticiparea greșită a atmosferei în care se încadrează. Mai mult, atmosfera trebuie creată și în funcție de ceea ce așteaptă auditoriul de la respectiva intervenție.

auditoriul să-și dea adeziunea la teza care i se propune spre accepție și să acționeze în sensul dorit de orator[24].

Adresată preoților din eparhia Moldovei și prefața la *Liturghiile Sfinților: Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul* (Iași, 1818) uzează în scop pedagogic de astfel de dialoguri virtuale. Întrebarea urmată de răspuns dă impresia unui fragment de text decupat dintr-o cateheză: „*Și fiind că îndestul sau arătat acolo pricina pentru ce sau zis, Cu înțelepciune, drepți, socotim afi de prisos a arăta și noi aicea tot aceaiaș pricină: ci vom zice mai înscurt, către cei ce ne vor întreba, pentru ce, Cu înțelepciune, drepți, și nu, Înțelepciune dreaptă; le vom răspunde și noi cu întrebare*[25], *pentru ce înțelepciune dreaptă; au doară mai iaste și altă înțelepciune carea aceaia să fie strâmbă; dar poate vor zice vreunii cu cuvânt că iaste, zicând așa: Înțelepciune alui Dumnezeu iaste dreaptă și adevărată, iar a oamenilor înțelepciune, iaste strâmbă și ne adevărată, dupre cuvântul Apostolului ce zice: că nebunie sau socotit înaintea lui Dumnezeu înțelepciunea lumii aceștia: cărora le răspundem iarăș cu întrebare: cred ei că sfinții și purtătorii de Dumnezeu părinți, dela Duhul sfânt fiind înțelepțiți și luminați au alcătuit această sfințită slujbă, iar nu dela oameni; și vor răspunde că fără de îndoială așa iaste*" (Gheorghiță 1946: 154-155). Răspunsurile la posibilele întrebări ale preoților joacă rol de prezentare și de impunere a altei interpretări. Reacția diferită la întrebarea interlocutorului, modalitatea de a răspunde printr-o altă întrebare, nu se situează în afara dialogului, ci doar refuză bazele pe care acesta se desfășoară[26].

În prefața la *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, Iași, 1824, dialogul propus receptorului se constituie într-o strategie de realizare a funcției argumentative, exprimînd un fel de critică, de reproș la adresa interlocutorului; se pornește de la ideea că lectura Scripturii nu reprezintă o preocupare a păstoriților săi: „*Pentru că cine în zioa de astăzi să îndeletnicește în cetirea sfntelor Scripturi ca să poatî cunoaște ce iaste Dmnezeu, ce iaste lumea, și ce iaste omul? Care părinte să sârguiește a înființa în inima fiilor săi cunoștința de Dmnezeu, învățăturile dogmelor credinții și poruncile legii? cu adevărat foarte puțini sînt unii ca aceștia, și adevărul*

[24] Veniamin recurge la o serie de tehnici discursive menite să provoace adeziunea interlocutorului la o teză problematică, renunțînd la scopul de seducere a auditoriului.

[25] Răspunsul la întrebarea pusă interlocutorilor se realizează prin intermediul unei alte interogative, care invită auditoriul la meditație. Acest tip de răspuns într-o formă interogativă, invită cititorul la continuarea dialogului, deși nu se așteaptă un răspuns propriu-zis, ci doar adeziunea la tezele prezentate de către locutor.

[26] Mai mult, în interiorul răspunsului, apar elemente de dialog, care ramifică structura discursului luat în discuție. Răspunsul mitropolitului cuprinde, la rîndul său, altă întrebare, care introduce, într-o manieră didactică, răspunsuri explicative; este vorba de un pseudodialog retoric, folosit în scop instructiv-educativ.

grăind: mai tot tineretul veacului acestuia, lipsit de toată știința hristianiceștilor învățături, sau abătut la netrebnice zăbăvi, la basnile romanților și a fealiuri de zădărnicii..."[27] (Gheorghiță 1946: 168).

Și în prefața la traducerea *Buna murire de Evghenie Vulgaris* (Iași, 1845), autorul recurge la aceeași tehnică, anticipînd eventualele răspunsuri ale cititorilor: „*Oare cu ce scop, iubiților mei cetitori, au compus autorul cartea aceasta? Și din ce motiv m'am îndemnatu eu, din atâtea cărți, ami alege să traduc pe aceasta? Poate mi s'ar zice: că temându mă de împlinirea datoriei comune, să mă mângâi, cetindo; înse, aceasta o putem face în original. Au voind să fac pre simpatrioți, împreună cu mine, să nu ne temem de moarte? (...) Nu pentru a vă putea scuti de moarte, nu pentru a îndelunga vieața mea sau a voastră care este trecătoare ca un vis și ca o umbră și scurtă ca o clipeală (...). Nu cu asemenea scop am tradus'o, dară cu acela, cu care a compuso și fericitul ei autor, adecă: a se învăța fiii și frații împreună cu mine: «nu cât, dară cum să viețuim!»*" (Gheorghiță 1946: 220-221); „*Nu înfruntânduvă scriu vouă aceste, nici ca cel ce judecă pre fratele său ca și când maș socoti rămas singur în Israil, căci îndată misar zice: Lăsatu-mi-am încă șaptezeci mii, cari nu au plecat genunchele înaintea lui Vaal (...). Iubindu-vă dară, spre folosul vostru și al meu, întru a ne apropia de Dumnezeu, scriu voă aceste...*" (Gheorghiță 1946: 223-224). Întrebările de față au forță persuasivă. În context, ele atrag atenția asupra negațiilor din răspuns, provoacă îndoială asupra tezelor greșite enunțate de către emițător.

Mitropolitul Veniamin Costachi are în vedere și dimensiunea expresivă a cuvîntului său, folosind diverse figuri de stil. Intenția de a captiva, de a convinge auditoriul, îl determină pe mitropolitul moldovean să manifeste interes pentru alegerea procedeelor și mijloacelor de persuasiune. Printre acestea se numără repetiția anaforică, comparația, antiteza etc.

Repetiția anaforică, procedeu retoric care constă în reluarea unui cuvînt sau a unei sintagme la începutul unei propoziții, apare frecvent în scrierile lui Veniamin Costachi. Amintim cîteva exemple de astfel de repetiții: „Veți vedea *iubiților cetitori în tomul acesta din tâi, începutul lumii și al vostru, sfntele și adevăratele dintru el Istorii (...).* Veți videa *întomul al doilea sârguința, osârdie și strălucirea sfinților apostoli carii au propoveduit întoată lumea*"[28] (Gheorghiță 1946: 171). Aceeași figură de stil se regăsește și în prefața la *Penticostar*, Neamț, 1834: „*Priimiți dar osârdiia mea o iubiților, priimiți această Carte folositoare și trebuitoare Penticostariului cu suflet voios, și din preună cu Prorocul bucurativă zicând: Veniți*

[27] Răspunsul pe care Veniamin Costachi îl oferă cititorilor același cu cel pe care îl așteaptă de la aceștia; autorul răspunde la întrebările retorice din dorința de a accentua reproșul la adresa interlocutorilor.

[28] Aceste forme verbale de viitor, repetate, accentuează invitația la lectură adresată credincioșilor.

să ne bucurăm de Dmnul. Veniți să ne bucurăm de D-mnul, carele pentru multă iubirea lui de oameni, pentru ca să ne scoață pre noi din robia cea amară a diavolului și să ne mântuiască, pentru noi oamenii sau făcut om, și au pătimit și sau îngropat, și atreia zi au înviiat. Veniți dar să ne bucurăm de Dmnul[29]*, carele ne ține, și ne hrănește și ne dă toate bunătățile, și rabdă toate păcatele și fărădelegile noastre, ci ca un bun și iubitoriu de oameni nu ne pedepsește, ci întotdeauna îndelung rabdă așteptând pocăința noastră*"[30] (Gheorghiță 1946: 193). Repetiția anaforică este un mijloc de subliniere, de întărire a unei însușiri sau a unei idei; așa stau lucrurile și în prefața la *Pidalionul,* Neamț, 1844: „*Presfnțiților Arhierei și Cucernicilor Ierei!* ***Priimiți aceastș umilă jărtvă*** *cu brațele bunei voințe deschise, supt ochiul privighetoriu al Mântuitorului, conoscătoriul inimilor și prețuitorul lucrurilor, dupre adevăr (...).* ***Deci priimiți aciastă Cârmă canonică***, *și povățuinduvă de legile ei, mergeți spre lumina ce vine dinaintea strălucirii sale, ca se vă luminați mintea cu cunoștințele vecinice*" (Gheorghiță 1946: 215-216). Repetiția generează figurile de stil prin crearea unor combinații cu caracter stereotip, prezentînd o structură în care efectul insistenței este amplificat de cel al simetriei.

Comparația, o altă modalitate de a pune în vedere forța verbală a mitropolitului Veniamin Costachi, este folosită, cu scopul de a contribui la accesibilizarea noțiunilor teologice enunțate: „*Mintea iaste întocma ca și stomahul*" (Gheorghiță 1946: 172); „*Trebuința unei aseminea cărți, pentru fiește care Preot Ierurgos, adică Săvârșitoriu de cele sfinte, este atît de mare, cum pentru un Oștean Arma*"[31] (Gheorghiță 1946: 190, prefața la *Evhologhiu sau Molitvelnicul*, Iași, 1834); „*Această Carte carea iaste mai trebuitoare Bisericilor pentru sfintele slujbe, pre cum lumii lumina Soarelui: De obște să numească Octoih*" (Gheorghiță 1946: 197).

Multe dintre tezele susținute par a întîmpina dificultatea unei antiteze, așa cum se poate observa din rîndurile care urmează: „*Pentru aceaia dară iubiților, să nu fin nerecunoscători, ci din cât vom putea să fim îngrijați pentru mântuirea noastră, să ne pocăim să ne nevoim că scurte sânt zilele ceaste de aici, și veacinice ceale de acolo*" (Gheorghiță 1946: 193); „*să ne înălțăm cătră munții cerești a viețuirei sufletești, să fim morți păcatului și vii lui Dumnezeu* (Gheorghiță 1946: 210); „*că traiul cel adevărat nu stă în lunga viețuire, dară în cea virtuoasă, folositoare omenirei, de ar fi*

[29] Invitația de a participa la bucuria cunoașterii lui Dumnezeu este repetată, asemenea invitațiilor la bucurie întîlnite în imnurile panegirice adresate divinității sau sfinților, în acatiste.

[30] Repetiției anaforice „Veniți să ne bucurăm de Dmnul", îi corespunde, de fiecare dată, în subordonată, pronumele relativ „carele", subliniind acțiunea proniatoare a divinității; aceste construcții sintactice au scopul de a reține și a atrage atenția auditoriului.

[31] În retorică, comparația este deosebită de figura de stil obișnuită; ea mai mult argumentează, dovedește obiectele sau faptele supuse aprobării.

chiar și numaide o zi, care iaste aceia: când murim păcatului și viem lui Dumnezeu..." (Gheorghiță 1946: 221).

În general, încheierea discursurilor către cititori și a pastoralelor emise de către mitropolitul Veniamin Costachi are loc în registrul clasic al discursurilor religioase: se face apel la respectarea divinității, la aducerea laudei lui Dumnezeu, la lecturarea cărților de cult traduse. Finalul prefețelor reprezintă, de fapt, o sinteză a celor expuse anterior, cu punctarea elementelor pe care autorul le consideră necesare interlocutorilor. În marea majoritate a prefețelor, partea finală[32] cuprinde urările de bine adresate cititorului, binecuvîntarea arhierească și formula de încheiere: „*Fiți sănătoși și Blagosloviți. Al pravoslaviei voastre de tot binele fierbinte poftitori. Veniamin Mitropolit atoată Moldavia*" (Gheorghiță 1946: 105); „*Al pravoslaviei voastre, De amândoao fericirile doritoriu, și cătră Dumnezeu ferbinte rugătoriu. Veniamin Arhiepiscop și Mitropolit Atoată Moldaviia*" (Gheorghiță 1946: 115); „Fiți sănătoși întru Domnul: Amin. Al dragostei voastre fierbinte cătră Dmnezeu Rugătoriu. Smeritul Veniamin Mitropolitul Moldaviei"[33] (Gheorghiță 1946: 137).

Alteori, finalul este marcat de o invocație către divinitate, în numele cititorilor săi[34]: „*Pentru rugăciunile pre Curatei, prea Blagoslovitei Stăpânei noastre, Născătoarei de Dmnezeu, și pururea fecioarei Maria, și ale tuturor sfinților, carii din veac bine iau plăcut lui, Amin. Al dragostei voastre, de amândoaă fericirile doritoriu. Smeritul Veniamin Mitropolit Moldaviei*" (Gheorghiță 1946: 152); „*Binevoiască Darul pre sfntului Dh. a înființa aciastă Sfntă cugetare și folositoare cunoștință în sufletul vostru, și să vă întărească ale aduce aduce toate însăvârșire, după bună plăcerea sa, prin carea voi săvă învredniciți adobândi amândoaă fericirile, iar patriia slavă, și laudă dela neamuri, și dela Dumnezeu daru, și milă, amin. Al pravoslaviei voastre cătră Dumnezeu smerit rugătoriu Veniamin Mitropolit Moldaviei 1824*" (Gheorghiță 1946: 172-173); „*rugând pre dătătoriul adevăratei înțălepciuni, ca să vă lumineze mintea, și să vă îndrepteză întru cunoștința adevărului. Fiți sănătoși. S: V: K: M: M:*" (Gheorghiță 1946: 174).

În unele scrieri, Veniamin își încheie discursul cu un citat scripturistic: „*«Bine slugă bună și credincioasă preste puțin ai fost credincios, preste multe te voiu pune, întră întru nesfârșită bucuria Domnului tău». Al Preacuvioșiei Tale Părinte. 1839, Ianuar 16. Veniamin Mitropolit al Sucevii și Moldaviei*" (Gheorghiță 1946: 203); „*Fiemi acum ertat iubiților a închee cuvântarea aceasta cu graiurile lui Pavel: «De*

[32] Finalul prefețelor și pastoralelor lui Veniamin sînt precedate, de obicei, de sfaturile către cititori.

[33] Mitropolitul moldovean folosește des, în finalul discursurilor sale, clișeul retoric al modestiei, intitulîndu-se „smeritul Veniamin", uneori utilizînd pentru formula de încheiere doar inițialele „SVMM".

[34] Dacă în tratare amenința cu atributul dreptății divine, în încheiere, după prezentarea sfaturilor oferite cititorilor, se invocă milostivirea și bunătatea lui Hristos, a Fecioarei Maria sau a sfinților.

sânt alți frați ai mei slugi a lui Hristos, sânt și eu mai micul lor...»" (Gheorghiță 1946: 224).

În funcție de interlocutori sau de contextul apariției cărții respective, mitropolitul moldovean are în vedere prezentarea cauzelor și a scopului care au condus la apariția acestor traduceri. Autorul susține nevoia de accesibilizare a textelor traduse, propunînd o traducere limpede, deschisă înțelegerii tuturor, în limba contemporană a românilor din ambele Principate.

În prefețele sale, se întrevede conștiința răspunderii prelatului de a traduce și de a publica cărțile religioase necesare cultului divin, de a contribui la creșterea culturală și spirituală a preoților și a credincioșilor. Datoria de păstor nu o limitează doar la credincioșii simpli, ci o extinde și la clasa politică, la boieri, la masa clericală, amintindu-ne de *Didahiile* lui Antim Ivireanul. Veniamin recurge la reproșuri (din dorința de a sesiza auditoriul, de a-l apropia, de a imprima acestuia tendința de remodelare sufletească), definește sau clasifică probleme de natură dogmatică sau morală, lansează polemica cu „adversarul" prin dialoguri inventate, impregnate de o suită de întrebări și răspunsuri, invită la reflecție și atenție. Veniamin Costachi nu ezită să apeleze la citate scripturistice, unele chiar cu formulă adresată.

Față de prefețele lui Coresi, remarcăm folosirea fragmentară a dialogului, apelul la tehnica luării înainte a adversarului. Veniamin Costachi are imaginația necesară realizării unui discurs, anticipînd stările sufletești ale auditoriului, răspunsurile și argumentele acestuia; de asemenea, anticipează și nevoia de explicitare, pe fapte concrete, a afirmațiilor din așa zisele conversații polemice.

Un alt aspect care individualizează prefețele lui Veniamin Costachi de scrierile înaintașilor, este oralitatea scrierii. Deși scrise, prefețele lui Veniamin Costachi conțin elemente specifice limbii vorbite.

Mitropolitul moldovean scrie în funcție de cerințele de moment ale cititorilor săi, ține cont de nivelul cultural al acestora, răspunde problemelor care frămîntau societatea vremii, susține ideea unității de limbă și de neam, vorbind despre unitatea românilor din cele două Principate cu jumătate de secol înainte ca aceasta să se înfăptuiască.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 1/2009, p. 267-279)

Bibliografie

Dumitru Călugăr, 1984, *Catehetica*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Sebastian Chilea, 1954, *Predica de succes*, în „Mitropolia Olteniei", VI, nr. 1-3.

T. Cristea, A. Cuniță, 1986, *Modalités d'énonciation et contrastivité. Les énoncés exclamatifs et interrogatifs en roumain et français*, TUB, București.
Vasile Florescu, 1973, *Retorica și neoretorica*, Editura Academiei, București.
I. Gheorghiță, 1946, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, Tipografia sfintei Mănăstiri Neamțu.
C. Grecu, 1982, *Logica interogativă și aplicațiile ei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Costachi Grigoraș, 2000, *„...Mergând, învățați toate neamurile!..."*, Editura Trinitas, Iași.
Costachi Grigoraș, 2000, *„...Propovăduiți Evanghelia la toată făptura!…"*, Editura Trinitas, Iași.
Sorin Guia, 2005, *Discursul religios – argumentație și structură*, în „Filologos", Anul I, nr. 1-2 (1), iunie p. 113-120.
Sorin Guia, 2007, *Schiță privind dinamica discursului religios românesc*, în „Analele Universității Ștefan cel Mare din Suceava", Seria Filologie, A. Lingvistică, p. 9-16.
Vincenzo Lo Cascio, 2002, *Gramatica argumentării. Strategii și structuri*, traducere de Doina Condrea-Derer și Alina-Gabriela Sauciuc, Meteora Press, București.
Jacques Moeschler, 1985, *Argumentation et Conversation. Eléments pour une analyse pragmatique du discours,* Paris, Hatier.
Anne Reboul, Jacques Moeschler, 1998, *Pragmatique du discours. De l'interprétation de l'énoncé à l' interprétation du discours*, Armand Colin, Paris.
Daniela Rovența-Frumușani, 2000, *Argumentarea. Modele și strategii*, Editura Bic All, București.
Constantin Sălăvăstru, 1996a, *Modele argumentative în discursul educațional*, Editura Academiei Române, București.
Constantin Sălăvăstru, 1996b, *Raționalitate și discurs*, Editura didactică și pedagogică, R.A., București.
Constantin Sălăvăstru, 2003, *Teoria și practica argumentării*, Polirom, Iași.
Andra Șerbănescu, 2002, *Întrebarea. Teorie și practică*, Editura Polirom, Iași.
M. Tuțescu, 1986, *L'argumentation*, TUB, București.

Eshatologie și secularizare în straie postmoderne

Gheorghe MANOLACHE

1. Confiniile dintre teritoriile mișcătoare ale secularizării și cele ale postmodernismului, ca modele culturale reactante, se (re)cunosc odată cu (re)punerea în discuție a conceptului maxweberian: *Entzauberung der Welt*. Extensia sintoniei dintre secularizare și postmodernism, prin *desvrăjirea lumii,* se (re)găsește în transparentizarea ecuației noilor mișcări religioase, artistice și politice din anii'60-'70, cele trei determinații ale noii orientări încercînd să suplinească expresia matematică a unui anume sincretism cultural suprimat.

Istoric, este cunoscut faptul că, pe fondul acestor noi mutații generalizate, biserica occidentală, - cea romano-catolică în special -, a fost asaltată de un val de *alternative*, acceptate sub numele generic de *Noi Mișcări Religioase* (N.M.R.), sintagmă preferată, se pare, atît de teologi cît și de sociologi, pentru „neutralitatea" ei în raport cu termenii canonici de „sectă", „cult" *șamd*- din cadrul bisericilor tradițional(ist)e.

Desvrăjirea lumii, ca un prim-posibil (în)semn al postmodernității, se confirmă și prin acest tip de *secularizare culturală*, în sensul efilării autorității transcendent-autofage și recursul la o serie de practici social-emergente, (pre)dispuse a dobîndi caracter normativ.

Chiar dacă majoritatea cercetătorilor (Beckford 1985) remorchează elanul/dinamica acestor *Nouveau Mouvements Religieux* la fenomene tipice „marii despărțiri", există și situații în care N.M.R. se vrea restrictivă. În acest caz ea se referă, cu precădere, la grupu(ă)rile care, – din cauza proveniență și apartenței lor la anumite zone cultural-fundamentaliste, marginal-exotice/minoritare sau, mai mult, din cauza „noului stil de viață", ori a opresiunii exercitate de regimurile politice-totalitarist-atee –, s-ar situa în afara ariei de bună practică a creștinismului. Recunoaștem, desigur, și alegații cu privire la faptul că acest tip aparte de realitate nu ar trebui limitată doar la grupu(ă)rile cu adevărat noi, ci, dimpotrivă, s-ar cere luată în considerare și recesivitatea fenomenului, cu încărcătura lui/ei de secundar cultural-religios. Concret, fenomenul ar putea fi remorcat la mișcările neo-protestante, fiind direct-legat de *mondenitatea* unor grupu(ă)ri para-religioase,

cochetînd cu anumite tehnici orientale, sau, mai recent, de unele experienţe ancorate în curentul de reînnoire harismatică (Champion 1999) din cadrul bisericilor tradiţional(ist)e.

Cu alte cuvinte, sintagma *Nouveau Mouvements Religieux* (NMR) rămîne una suficient de echivocă putînd fi aplicată, strategic, spre a se sublinia impactul la nou al fenomenului religios, într-o anume societate la un anumit moment dat (Needleman, Baker 1978; Mayer 2004). Aşa se explică şi faptul că succesul *noilor mişcări religioase* poate fi corelat cu *secularizarea* şi *postmodernismul*, fenomene confine (Manolache 2004), care au marcat, semnificativ, societatea nord-americană, în general, şi pe cea occidentală din anii '60-'70, în particular.

Potrivit sociologului în domeniul teologiei, Rodney Stark (2006; 2007), secularizarea, instaurată într-un anume segment al societăţii produce, în mod paradoxal, o intensificare a religiosului în alt segment al ei. După principiul de funcţionare al vaselor comunicante şi, indirect, al ecuaţiei dintre *goluri* şi *plinuri*, fenomenul este observabil atît în mediul catolic şi ortodox, ori în cel protestant, la nivelul bisericilor tradiţional(ist)e care încurajează curentele şi / sau grup(ă)urile de reînnoire din interior, pentru a redeştepta credinţa, cît şi la nivelul înfiripării unor *noi tradiţii religioase*. Convingerea se rezumă la constatarea că, atunci cînd *noile credinţe* sînt mai bine adaptate „cererii de piaţă", adică nevoilor materiale şi spirituale ale credincioşilor, vechile religii pot fi, temporar sau definitiv, eclipsate (Stark 1985).

Dintr-o perspectivă strict religioasă, *secularizarea* se rezumă la fenomenul de *criză a valorilor iudeo-creştine* din bisericile occidentale, (re)cunoscut în confruntarea dintre centru spiritual şi margine religioasă. Sociologic aceasta s-ar traduce prin faptul că bisericile tradiţional(ist)e, pierzîndu-şi, progresiv, poziţia hegemonică, nu au mai putut furniza noii societăţi postindustriale, în ansamblul ei, o ideologie religioasă general-acceptată (Berger 1999). În atari condiţii, cîmpul religios se (re)modelează şi devine, dintr-un univers canonic, osificat-cultural, un relief spiritual deschis, prielnic proliferării *noilor mişcări religioase*, capabile să ofere *noi* soluţii *vechilor* probleme (Wilson 1990; 1993).

Aşadar, sîntem (con)strînşi să acceptăm *secularizarea* ca întemeiere a unei *lumi post-divine & industriale*, care clamează, după *moartea lui Dumnezeu, libertatea* şi *autoritatea supremă a Omului*. Pe acest fond neoumanist, *secularizarea* nu subliniază decît clivajul dintre raţiune şi credinţă şi nicidecum depăşirea religiei, conchide şi Marius Jucan (J.S.R.I. No. 1/2002: 106-122), convins că în procesul de *secularizare* mai putem (re)găsi încă o „*continuitate de forme ale religiosului*", care, filosofic vorbind, nu dispare, ci *devine*. Pentru că, în ciuda tuturor disensiunilor şi a denivelărilor, în cultura contemporană, - postseculariza(n)tă -, continuă să existe tendinţe endemice de „*normalizare a idealurilor religioase*" (Blumenberg 2007).

(Re)amintim, în acest sens, „dialogul" (de la Academia catolică a Bavariei, 19 ianuarie 2004) dintre *filosoful postmodernității* – Jürgen Habermas – și, la acea dată, *cardinalul romano-catolic* Joseph Ratzinger, *exegetul secularizării,* dialog în urma căruia interpretarea lumii, și, mai ales, (auto)interpretarea omului ca „ființă etică" și „cetățean" nu mai sînt acceptate ca „efecte tari" decurgînd, exclusiv, din principiile secularismului, – decodificat ca religie publică –, și / sau din procesarea, la nivelul imaginarului colectiv, a ipotezelor științifice (de la cele neeuclidiene la cele despre fractali, haos, etc.)

Ceea ce se acceptă prin sintagma *societate post-secular*ă este, de fapt, o *societate demonopolizată* care, în numele democrației și a gîndirii liberale, se vrea eliberată de presiunea oricărei forme de „totalitarism intelectual", inclusiv de cel al secularizării. Jürgen Habermas refuză, astfel, orice form(ul)ă de monopol al interpretării pe considerentul că *societățile post-seculare* impun recunoașterea faptului că «modernizarea conștiinței publice» înglobează și transformă, în mod reflexiv, atît mentalitățile religioase, cît și mentalitățile profane. Din perspectiva procesului de *învățare complementară,* – și sub presiunea unei atari rațiuni cognitive –, ambele părți devin capabile să ia în serios „*contribuția* ***celeilalte*** *asupra unor teme controversate din spațiul public*". (Habermas, Ratzinger 2004: 16.)

În acest caz, fiind vorba despre o responsabilitate comună în construirea și gestionarea proiectului de societate postmodernă în ansamblu, – în care ambele tipuri de parteneri acceptă alteritatea celuilalt ca alteritate augmentativă –, diferitele grupări sau grupuri religioase, literare, filosofice *etc*. pot doar încerca să își susțină, pe cont propriu, „agendele" în spațiul public. Astfel, în numele toleranței, al democrației și al liberalismului, atît „actorii seculari", cît și cei „religioși" se *autolimitează,* lasând, în spațiul slab/refăcut al reflexiei reciproc modelatoare, suficient loc liber și *celuilat*.

2. Relația confină dintre postmodernism – ca model cultural – și secularizare – ca proces spiritual autolimitativ – este observabilă în desemnul cîtorva toposuri culturale, ce ar putea fi atașate fluxului de „înaintare", pornind de la *altar* și ajungîndu-se, în cele din urmă, la *ecran*. Așa cum se va putea observa, și dintr-un roman ca *Femeia în roșu*, relația dintre *postmodernism* și *secularizare* apare coagulată în toposuri – de tipul celor mai sus amintite – și fixată de/prin ritu(alu)ri specifice.

Mai mult, se poate constata cum *secularizarea*, ca proces cultural, este un fenomen discontinuu, care atinge, mai curînd, straturile superficiale ale unor culturi. Relația acestui fenomen cu *postmodernitatea*, cu ceea ce (de)numim prin transparență și normalizare și acceptăm prin „indetermanență", construcție și deconstrucție a (con)sensului, sau prin felul în care se creează și se multiplică

echilibrele de putere etc. constituie una dintre mărcile *discontinuității*, specifice *secularizării culturale*.

Referitor la *altar*, din perspectiva secularizării religioase, ca topos al manifestării credinței, conceptual, el va rămîne același, *universal*, dar și *diferit* în reprezentările lui.

Scena însă, ca topoi al secularizării culturale, ține de imaginarul societății urbane, industriale și *post*-, în care conceptul de *teatron* impune, pe lîngă nevoia de vizibilitate și o anume modificare comportamentală, în sensul că spectatorii nu vor mai (inter)acționa, – ca în rugăciune –, ci, paradoxal, vor fi împreună doar pentru a se regăsi mai clar pe sine. Sensul permite (chiar o cere!) „ficționarea de sine", proces prin care divinitatea poate fi înlocuită cu *persona,* iar libertatea gustului poate concura credința. Este în joc o interioritate recelată, rescrisă scenic, pentru că în *sală* individul nu mai are transfigurări religioase, și nici nu mai probează catharsis-ul, ci cunoaște doar efortul textuant, de a-și apropria realitatea, convertind-o în „texistență", ca să transpunem acest tip de discurs într-un idiolect atît de drag optzeciștilor. Așa cum se va putea observa, în condițiile în care vom decroșa *scena* de la *teatronul* din conacul Șpăiniței, sau cea a „bisericii pe roate", din lumea metopolis-iană, acest tip de topos desacralizat rămîne marcat de ușurința cu care simbolurile pot fi substituite și sbstituibile iar identitatea spectatorului, negociată și negociabilă spre a fi, eventual, *răs-* și *de*turnată.

Ecranul, topoi al celei mai recente *secularizări culturale*, după cum lasă a se înțelege un „*ieromonah postmodern*" ca Savatie Baștovoi, (re)pune în joc un altfel de sincretism al senzațiilor, o altă *po(i)etică a mondenizării.*

În ceea ce privește decod(ific)area straturilor translucide din ecuația *secularizare-religie-postmodernism,* cercetătorii români ai fenomenului, Călin Săplăcan, Marius Jucan, Cristian F. Sabău, Viorella Manolache, Radu Mureșan, Iulia Iuga etc. – ca să nu îi citãm decît pe cei mai *recent* întîlniți și *mai curajoși* – surprind procesul unei *duble mutații*, în care este implicată *secularizarea*: cel al *„mutației religioase a societății"* și cel al *„mutației sociale a religiilor"*. Dacă în primul proces, conceptul de *secularizare* este utilizat pentru a (de)semna, global, *un reflux al religiei în societate*, în cel de-al doilea, sintagma vizează *angajarea slabă*, a Omului și a lui Dumnezeu *într-un proces istoric de adopție*, asumat de J. B. Metz (1971) ca *„mondenitate a lumii",* rezultat ce include, firesc, *postmodernitatea* și/sau *secularizarea*.

În lumina unor atari alegații, lumea nu va mai fi văzută ca un obiect exterior Omului sau lui Dumnezeu, pentru că prin „Întrupare", Dumnezeu a adoptat definitiv lumea, acceptînd-o așa cum este. Mai mult, Dumnezeu locuiește lumea redîndu-i autonomia ei – de/ca lume mondenă în devenire, ca istorie, ca spațiu de manevră responsabil-autolimitativă a Omului (Metz 1971).

Deoarece *mondenitatea lumii* este rodul *adopției liberatoare în Cristos*, creștinii nu trebuie decît să participe (să se *implice slab*) în/la această lume ajutînd-o, cum ar spune Savatie Baștovoi, să fie ea-însăși: *distinctă de Dumnezeu și dăruită ei-însăși de Dumnezeu*. Ca atare, în această primă fază, *lumea, istoria* și *Dumnezeu* vor intra într-un *joc slab*.

Dintr-o perspectivă secularizа(n)tă, *Dumnezeu face Istorie împreună cu Oamenii*, chiar dacă prezența Lui nu mai este lizibilă (i)mediat în texturile sociale, politice, culturale, religioase. Iar *lumea*, cu toate că a fost adoptată definitiv, poate intra într-o *relație slabă* cu această adopție (ignorînd-o/contestînd-o/depășind-o etc.). Într-o atare opțiune tolera(n)tă și deschisă, credința oamenilor este doar unul dintre plurirăspunsurile posibile cu privire la evenimentele care se *pro-* și *re*produc permanent, – la vedere –, în Istorie.

Pe acest fond de transparentizare, mondenitatea lumii / secularizarea culturală este un fapt pe care bisericile tradițional(ist)e nu-l mai pot ignora. Chiar dacă unii dogmatici(eni) consideră fenomenul secularizării un proces împotriva credinței, lumea postmodernă a devenit o monadă mondenă. Și, chiar dacă, în ciuda transparentizării sale, aparențele sînt înșelătoare, sfîrșitul acestui proces nu este încă pe deplin previzibil. Ca atare, credința rămîne, ombilical, legată de mondenitate, fiind chemată să se înțeleagă doar și/sau numai în raport cu această tautomerie. (Valadier 1999; 2007)

Într-un alt dialog, de această dată între Andrei Pleșu și André Scrima, referitor la implicarea religiilor în deschiderea către o „*laicitate ospitalieră*", publicat în 1998 în *Dilema*, A. Scrima (2004), – în opțiunea căruia tradiția creștin-răsăriteană conduce către *universalul viu-*, era convins că fidelitatea față de această axiomă presupune „*trăirea creatoare a credinței*" și capacitatea de a „*descoperi divinul*", – imprevizibil și emergent –, sub forme cu care încă nu sîntem pe deplin familiari. A (re)găsi această prezență a *universalului viu* și în celelalte religii ori în valorile spirituale ale mondenității, mai cu seamă în fiecare om, echivalează cu gestul de „*a oferi ospitalitate lui Dumnezeu liber de orice închidere*". A (re)strînge însă creștinismul la o confesiune, determinată istoric și național, și, mai ales, a avea „*certitudinea suficientă a superiorității proprii*", echivalează cu aplatizarea și provincializarea „*centralității christice*", izvor al acelei „*totalități deschise*", pe marginea căreia glosa André Scrima. De aici, pledoaria pentru o „*laicitate ospitalieră*" unde actorii se autolimitează, – habermasian –, spre a lăsa loc liber *celuilalt*[1].

[1] A se vedea lucrările colocviului internațional *Rolul religiei în noua construcție europeană* din 19-20 iunie 2006, organizat de Goethe Institut, Bukarest, în colaborare cu Institutul Cultural Român,

3. «Sinteza nouă», ca formă specifică de secularizare culturală, de la optzecism încoace, (pre)dispusă la asumarea slabă, ludic-ironică a intertextualității, conduce, simultan, de la o citare parodică a «intertextelor lumii» și ale literaturii deopotrivă, la o *de-* și *re*-contextualizare infinită. Acest tip de *secularizare literară* i-ar pretinde lectorului nu doar să se ascundă *in fabula* – „*ca șoarecele în coltuc*", cum plastic se exprima Mircea Horia Simionescu – și să recunoască/ „ronțăie" „*urmele textualizate*" ale unui trecut cultural, ci să își conștientizeze modul în care, prin intermediul ironiei, parodiei, pastișei, palinodiei *etc*., aceste urme au fost exhibate și afectate.

Ca atare se va postula primatul unui „*text cu memorie*", în care să se (în)scrie, simultan și translucid, atît intertextele istorice cît și arhitextele ficționale. Arhitecți postmoderni și buni-administratori ai secularizării culturale, acești „metaficționari" ai anilor '80 se vor angaja în ceea ce Matei Călinescu (2005) definea prin «dezunificarea» și «desimplificarea» imaginii noastre despre trecut.

Plăcutul, delectarea, senzaționalul, excluse cu bună știință din estetica austeră a ortodoxismului și, indirect, a modernismului românesc postbelic, alături de alte remanențe, vor fi pe deplin (re)evaluate și (re)supuse unui nou «tratament fabulatoriu» de ficționari mai temperați – ca Ștefan Bănulescu – sau mai ludici – ca Mircea Nedelciu –, prozatori ce intuiesc, în acord cu „marginaliile" lui Umberto Eco (1983), faptul că „*pentru a cîștiga un public larg, căruia să-i populezi visele*", nu presupune doar a-l «consola», menținîndu-l protector în «ariergardă», ci a-l obliga să rămînă permanent «în avangardă», în avalul ***inter-/arhi**textual*; pe scurt, a-l „obseda".

Un astfel de deziderat se poate, desigur, (re)cunoaște, la un prim nivel al metaficțiunilor *Cartea milionarului* și *Femeia în roșu,* ce pot fi (re)citite chiar și ca «romane senzaționale», în care delectarea, divertismentul și complexitatea ilustrează principiul dialogal-/plurivoc-postmodern, de care aminteau, de altfel, și „cei trei corei". Pentru că, din perspectiva „directă", „pieptișă" a prozatorului (***eMdoi***), «faptele» narate nu sînt *nici* false*, nici* adevărate, așa după cum, în romane nu vom întîlni decît «informații care sînt, în același timp, *și* false *și* adevărate» (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 20).

„Senzaționalul", care se declară adevăratul obiect al experimentului din retroversiunea *Femeia în roșu,* se naște, probabil, atît dintr-o prea mare aprop(r)iere de evenimente neobișnuite, cît și din îndepărtarea (în timp și/sau spațiu) de întîmplări comune. Din acest *joc al distanțelor*, din firescul sau

Institutul Polonez din București, Pactul de stabilitate pentru Europa de Sud-Est și New Europe College, București.

(ne)firescul evenimentelor, percepute prin «*ecranele improprii ale martorilor*», apare «senzaționalul», ca rezultat scontat al *secularizării literare* de care vorbeam.

Dacă în *Cartea milionarului,* țele textuale sînt permanent „ținute sub cheie" de *cel care scrie* și protejate în „caja" corinticului, a canonului neo-modernist, *ne*-adecvarea permanentă a *scrierii* unei metaficțiuni ca *Femeia în roșu,* la regulile clasice de «compoziție literară», se recunoaște din/în declanșarea și demontarea, alternativ, la vedere, a mecanismelor de funcționare, a po(i)eticii transparente și a celei (în)cifrate, (între)prindere caracteristică zorilor postmodernismului românesc din anii'80.

4. Abordarea mitului Mileniului în regim muzical-simfonic – din *Cartea milionarului* -, (re)orchestrat simbolic și parabolic, postpsihologic, ș.a.m.d., sau pe un ton de rock-razant, parodic-ironic, din *Femeia în roșu*, și implicarea cititorului în (re)constituirea pastișantă, într-un „*limbaj voit solemn*", a unor scene anodine, de „*un abia ascuns derizoriu*", constituie unul dintre invarianții seculariza(n)ți ai acestor metaficțiuni.

Cu mențiunea că în *Cartea Milionarului* trăsăturile genului apocaliptic - *pesimismul* și *fatalismul, substituția simbolică* și *ficționalizarea*- sînt asaltate / concurate de aproximația și obscuritatea viziunilor, lăsînd impresia că toate evenimentele (istorice, sociale, religioase, militare etc.) se desfășoară cu o putere magică invincibilă, ca și cum ar fi dictate de «*voința neîmblînzită a unei fatalități inexorabile*» (Nicolaescu 1949: 287-303).

Iminenta așteptare a eshatonului din *Cartea milionarului* se recunoaște nu numai prin panoramările și diviziunile istoriei, prin reflecțiile asupra duratei lumii, prin observarea (în)semnnelor timpurilor și angajarea în calcule privind sfîrșitul, ci chiar prin accesul la *cartea care se scrie* (de)odată cu vremurile și întîmpările.

Apocalipsa (5: 1-5), „*cartea pecetluită*" va fi „tratată" – în laboratoarele de încercări po(i)etice din *Femeia în roșu*- cu ironie, spre a fi reconstituită, parodic, din resturile *mitului Mileniului*, amestecate cu celelalte repere ale po(i)eticii postmodernismului românesc din a doua jumătate a deceniului opt. Alegoria «*Tîrfei Babilonului*» (Omăt 1992; Crews 1967; 1992) sau cea a suprimării Cărții și a deschiderii/autopsierii ei sînt, într-adevăr, „simptomatice" la nivel subversiv-ironic, după cum se insinuează și în parodierea canonului neomodernist din „postfața" la *Femeia în roșu*. Să mai notăm, ca un fapt nu cu totul lipsit de consecințe, apariția (în anii '70 !) a filmului *Zabriskie Point* de Michelangelo Antonioni și a operei rock, *Jesus Christus Superstar* de Andrew Lloyd Webber (muzică) și Tim Rice (versuri), evenimente pe care inteligheția românească le-a trăit, pe cont propriu, ca atîtea alte experiențe seculariza(n)te din anii '70-'80 (Manolache 2004).

Doar în acest context putem conta pe sublinierea lui Northrop Frye (1993; 1999), potrivit căruia ultima carte a *Bibliei* – cea explicit, numită *Revelație* sau

Apocalipsă – este, de fapt, un „*mozaic de aluzii*" la *Vechiul Testament* în special. Altfel spus, *Apocalipsa* ar fi o *progresie de „anti-tipuri*". Autorul mărturisește că așterne pe hîrtie ceea ce a văzut într-o viziune; dar *Apocalipsa* nu este doar o carte vizualiza(n)tă în sensul obișnuit al cuvîntului ! (Frye 1999). Pentru autorul profețiilor, incredibilele minuni reprezintă „*înțelesul tainic*" sau, potrivit aceluiași N. Frye, «*forma lăuntrică*» a evenimentului, *tot ceea ce se întîmplă în prezent*. Știut fiind că, din ceea ce se numește *Istorie*, omul face «o perdea» pentru a ascunde de el însuși «*lucrările Apocalipsei*». Așa se explică de ce Sf. Ioan Divinul mărturisește că *ar vedea evenimentele* prevestitoare de rău și pe cele recompensatoare *cu trupul* său *spiritual*. Dar *trupul spiritual* este, în accepția aceluiași N. Frye, „*elementul cel mai puternic reprimat*" al experienței într-o atare scriere ! Astfel, *căderea* - pe care evanghelistul o *de-/pres*crie - este una *politică*, doar sub „unul" din aspectele sale. Principalul dușman, simbolizat prin «*Marea Desfrînată*», este, *spiritual*, numit *Babilon*, dar și *taină*. De altfel, *tainăă* este folosit extensiv în *Noul Testament*, atît cu un sens pozitiv, cît și negativ, în noua arhitextură (co)existînd o «*tainăă a împărăției*» (*Matei*, 13: 11) și o «*tainăă a fărădelegii*» (II *Tesalonicieni*, 2: 7) etc.

Această „*viziune inspirată*" – «*am fost în duh*» - a Sf. Ioan Teologul (*Apocalipsa*: 10), a celui care *scrie Cartea* la poruncă, va fi (re)luată ludic, ironic-parodic, în secvența «*drimului tare curios*» al tușei Anghelina („*îngereasa*", „*grănicereasa priveliștii*" din Lunga nr. 42), vis „(re)*povestit*" și „(*de*)*scris*" de ea într-o scrisoare către nepotul Viorel din București:

> „- *Numa ce o picat o carte din cer. Io am văzut cum să sloboade cartea /.../ Și mi-o picat mie în mînă. Da' n-am putut s-o desfac din ce era învelită. Parcă un ziar. Așa că n-am putut nici să văd ce era scriat înăuntru, în foi. Nu să desfăcea nicicum /.../ Atunci am zis că o fi un semn. Că a apărut cartea* [Femeia în roșu]. *Au că s-o fi întîmplat ceva. Da' văd că nu s-o întîmplat nimic"* (Nedelciu, Babeți , Mihăieș 1990: 374).

Scena se prelungește în varianta parodic-solemnă a „(re)*scrierii*" și a „*trimiterii*" în lume a epistolei : „*am scriat în scrisoarea trecută, că am visat cu o carte care a picat din cer pe mîna mea a stîngă și m-am tot gîndit că ceva o să se întîmple poate cu cartea care a scris-o Mircea Nedelciu. Am înțeles că încă nu s-a tipărit, numa să tot discută despre ea – parcă ar fi cine știe ce bogătate"* (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 372).

Romanul celor trei corei, ca fapt cosmologic, se regăsește atît în (de)construirea veselă, ludic-ironic-parodică, a *Apocalipsei* în fragmente, în „miniapocalipse", parodiate, cu (în)semnele milenariste inversate, cît și în (re)construirea ludică a expresivității – declanșarea *secularizării literare* – prin ridicarea interdicțiilor. Aceasta se realizează prin dislocări și devieri, prin ceea ce se acceptă a fi discontinuitate și «*emisie continuă de fragmente*», prin aglutinare, parodiere și ironie.

Complicitatea parodiei postmoderne este recunoscută atît în «înscrierea», cît și în «subminarea» obiectului parodiat. În termenii lui Northrop Frye (1999), imagistica apocaliptică, – prefigurînd o lume ideală, proiectată spre a fi realizată de energia umană, asumată ca o formă a „revelației" –, este, simultan, înscrisă și subminată prin (re)activarea însemnelor secularizării, surprinse la modul *parodic* (ca succes pasager al kitsch-ului fabulos, al Chicago-ului prohibiției și al jazz-ului, al lui Al. Capone și al primarului Thompson J. etc.) și, *manifest* (ca destrucție / decădere a lumii politice românești și de aiurea).

Asa cum se va putea vedea, fiecare *imagine apocaliptică* va fi asaltată de către o *replică seculariza(n)tă*. Astfel, cei douăzeci și patru de bătrîni (*Apocalipsa*, 4) vor fi destituiți de «*femeile-traficante*» din Comloș / Lunga (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 374); „*mîna dreaptă care ține cartea*" (*Apocalipsa*, 5: 1) este substituită de „*mîna stîngă a tușei Lena*" peste care a «picat»! cartea (372). Mesajul emergent al „*cărții pecetluite*" este și el ocultat de cel «nevăzut»/*împachetat* al „*cărții crude*", „*învelită*" în ziar (*idem*).

De altfel, Umberto Eco (1983: 91-94) insista asupra „*lungilor investigații*" legate de crearea anumitor „constrîngeri", pentru a se putea „fabula fără opreliști". În acest tip de narațiune, constrîngerea e dată de «lumea pe care aceasta se sprijină», fapt ce nu are, de altfel, nici o legătură cu *realismul* – chiar dacă explică *pînă și realismul* – admit, pe urmele lui Umberto Eco, «cei trei corei», angajați în (*re*)*scrierea colectivă* a *voioasei Apocalipse*. Ideea că se poate construi în întregime o lume, deopotrivă perfect posibilă și ireală este dublată de străduințele dezvăluite în „autopsii" și în „inter scriptorum-uri", cu intenția de a deconspira, solemn–parodic și ironic, *structurile definite*, chiar de la *plecare* (în căutarea surselor, a subiectului, a toposurilor postmoderne, a scriptorium-lui în special.). Din această lume, cu furniturile la vedere, face parte și Istoria demontată / fragmentată în „mentalități" și „istorioare", toate luate în „derîdere". Din perspectiva marginalului, a recesivității, a «stării liminale»/de «graniță», Istoria și lumea sînt exhibate și constant încălcate.

Dezmembrarea „marii Apocalipse" devine posibilă prin *parodierea solemnă* a împlinirii fragmentare a „(în)semnelor ei" într-o „lume est-etică", dezghețată spre a fi construită și deconstruită ironic, după un scenariu textual amintind de cel din *Christus Superstar* .

Transtravul acestei *proceduri slabe* este, de fapt, cel care dictează *cum* trebuie sau *pînă unde* înaintează „(re)povestirea" și care permite modificarea perspectivelor narative, cu menținerea *femeii în roșu* din prim-plan.

5. Parabola despre „femeia în roșu", «Desfrînata cea Mare», „beată de sînge" (*Apocalipsa*, 17: 1-6), este telescopată în derizoriul portret în *acquaforte* al Iepei-Roșii sau în cel *diascopic* al Anei Sage (Cumpănaș): amanta și trădătoarea lui Dillinger; „*madaranța și fleorțotina*" (cum o numește autopsierul Matei); „*patroana*

de bordel în America", „*întreținătoarea lui Ghiță F.*"; „*putrăda*" și „*cățăloana*" ș.a.m.d. (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 204-205). După cum parabola despre «femeia în negru» se poate recunoaște în „*povestea adevărată*" (376), a Șpăiniței, - „*Ducesa noastră*", „*Cea fără copii*" – «arătîndu-se» și ea după același „*semn mare*" (*Apocalipsa*, 12: 1): „*Numa' ce-odată văd că oprește lîngă noi o trăsură boierească cu doi cai albi. Nici în America n-ai fi putut vedea așa ceva /.../ Ducesa. Am văzut-o. Era mică, slăbuță, îmbrăcată în negru*" (377) - povestește tușa Lena.

Se poate lesne observa că romanul *parodiază ironic-ludic orice intenție de manipulare* - cum ar fi, spre exemplu, pînă și tentativele neomoderniste, în vogă, „de a o lua / transmuta" pe Anghelina –. Intenția contelui don quijotesc Ujvary, – ce ar avea ca punct final Viena –, vizează o posibilă șansă *marital-civică* în MittelEuropa, în avan(t)post (189). *Prostitutiv*, Ana și-o dorea, în schimb, pentru „*treburile ei în America*", promițîndu-i că o „*va mărita numai așa, pă hîrtie*". *Parental*, Șpăinița însă și-o visa la castel „*pentru a o înfia*": „*Stau și mă gîndesc cîteodată ce s-ar fi ales dă mine dacă mă lăsa mama la ducesă. Sau dacă m-aș fi dus cu Ujvary la Viena. Așa, iaca unde am ajuns. Aici, cu voi în prînzîtor"* (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 377-378) – conchide tușa Lena, *perso(n)a(jul) cărții care se face la vedere*.

După cum lesne se poate observa, *între* «apocaliptic» *și* «demonic» se află majoritatea *tipurilor* și (*anti)tipurilor* din metaficțiunile *Cartea Milionarului* și *Femeia în roșu*. Examinînd un grup de figuri-biblic-feminine, exegetul canadian le regrupa în: *maternal* și *marital*, adică în «figurile Mamei» și ale «Miresei». Ar mai exista, însă, potrivit aceluiași N. Frye, și un grup *matern* și *marital intermediar*, analogic. Acestui grup, din care fac parte „*prostituatele iertate*" (*Iezechiel*: 23; *Osea*: 1; *Ioan*: 8; *Luca*, 7: 37 și *urm.*; *Rahab* etc.), ar trebui să i le adăugăm pe Ana C. Sage sau Iapa-Roșie. Și, chiar dacă sintagma legată de *eros* nu apare textual în *Noul Testament*, să nu uităm însă că, în „*cele mai multe tablouri ale Crucificării, Fecioara Maria și Maria Magdalena*, ***una în albastru***, ***cealaltă în roșu***, *stau aproape de cruce*" (Frye 1999). Femeia ale cărei păcate au fost iertate, fiindcă mult a iubit (*Luca* 7: 47), este acolo – consideră N. Frye – „*pentru a ne reaminti că dacă există ceva în natura umană, demn de a fi salvat, acel ceva este inseparabil de* ***eros***". „*Balaurul*" care a urmărit-o pe femeie (*Apocalipsa*, 12), cel care „*înșală pe toată lumea*", o va determina pe Ana să treacă *dincolo* de „granița mișcătoare" dintre ea și lume sau pe Iapa-Roșie, să evadeze din «purgatoriul» lui Aram-Negriciosul în «împărăția fiarei» (cea a lui Andrei Mortu).

Parabola „*femeilor în alb*" (Crews 1992), cu Ana într-o „*rochie albă ca de mireasă*" (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 130), și ducesa de San Marco, „*ca un ghem înfășurat în dantele albe, cu ochii sfredelitori ațintiți spre Ana*" (132), va fi violent basculată în *simulacrele maritalului*, „taina căsătoriei", și ale *eschatologicului*

– „Viena valsului și a lui Freud" –, etc., toate consumate în contextul secularizat(n)t de pe *scena teatronului* de la castel, în prezența unui „*mire pictat*" (178); *(re)prezentat*.

Este evenimentul în care eschatologicul îmbracă alte straie, cu furniturile la vedere, în care granița dinlăuntrul femeii în roșu fusese «spartă pentru totdeauna, și nu mai putea fi regăsită, cioburile ei se măcinaseră și nu mai provocau dureri la nici un fel de mișcare» (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 134). După cum nici irodiada *Iapă-Roșie* nu se va mai încumeta – și nici nu ar mai putea de altfel - să probeze ghetele-i roșii spre a patina pentru întîlnirea cu «generalul».

Ceea ce *Apocalipsa* a simbolizat ca „*distrugere a ordinii naturii*" (Crews 1967; 1992) se recunoaște în aceste metaficțiuni prin distrugerea obiceiului de a vedea durînd acea *ordine narativă*, cea care le ținea pe Femeia în roșu și Iapa-Roșie închise „*în lumea timpului și a istoriei*", așa cum le cunoaștem și acceptăm noi ca tropi. În terminologia lui N. Frye (1999: 175) această spargere / „distrugere" este scopul pe care «*scrii(p)tura*» e menită să-l atingă.

Pe de altă parte, „*ritualul prostitutiv*" al „femeii în roșu", incluzînd, printre altele, alfabetizarea org(i)astică a Carolinei, Anei etc. [„*spelling, despărțirea în silabe, sintaxa (amorului) și toate celelalte pînă la stil*" (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 112)], a Femeii-Paraclisier și/sau acela al Iepei-Roșii, ori „*transmutarea corpului venal*", despre care amintesc Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut (1995: 96-106), către „*fantasma masculină*" a celor doi băieți, Liviuț și Trăian, dar și a bărbaților Dillinger, Tony Grecul, Ghiță, Peter, Zarcovitch Martin din *Femeia în roșu*, sau Armeanul ori Generalul din *Cartea milionarului*, se constituie într-o replică demonică a „*ritualului marital*". Ea va fi recunoscută, inițial, în *Cartea milionarului,* în secvențele în care Iapa-Roșie își va «*risipi podoabele împărătești*», neroniene, trăindu-și dragostea «*cum vrea și cu cine-i place*»: de la nefericitul Aram Telguram la (prea)nefericitul general Glad.

În accepția noastră, „*noua dezordine amoroasă*" în care sînt implicate Iapa-Roșie și Femeia în Roșu le apropie, substanțial, mai degrabă de modelul biblic al celor două «*femei desfrînate*» Ohola și Oholiba din *Iezechiel* (23) sau de cel al «*nevestei desfrînate*», Gomer, din *Osea* (1), decît de Marea Desfrînată din *Apocalipsă,* cu replicile ei *consacrat*-secularizate (Manolache 2004). Chiar dacă scena în care «*Fibula a îmbrăcat-o pe Iapa–Roșie într-o rochie lungă de culoarea purpurei*» pare a trimite, nechivoc, la acest din urmă prototip al Marii Desfrînate prin care „*generalizarea prostituției distruge toate rolurile consacrate, toate imaginile-model și personajele distincte*". (Bruckner, Finkielkraut 1995: 99) !

6. In concluzie, „*Babilonul cel Mare*" (*Apocalipsa*, 17; 18) nu poate să-și treacă „*urîciunile pămîntului*" dincolo de «*granița*» la care veghează Anghelina, această „*heruv(im)ă*", străjuitoare a „*priveliștii cerești*" de la Lunga. *Pe graniță. La graniță*

(Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 54) *priveghează Anghelina, îngereasa, aievea „ființelor pline de ochi" și „fără de odihnă", din Apocalipsă* (4: 6-8).

Nu întîmplător Cartea se va „deschide" cu imaginea Anghelinei, poftindu-i în casă pe cei «*trei corei*», cu o bucurie nedisimulată. Îngereasa se bucură că «*i-au intrat în curte trei oameni, chiar dacă nu știe cine sînt*» (56). Apoi (re)învie, pentru acești *scrii(p)tori postmoderni* -ca-ntr-o poveste !-, *transtravul femeii în roșu*: „*Hello Anne! How do you feel ?" Și ea-mi răspunde: „I'm sweeping ! What else could I do ?" /.../ - Mătură. Ce să facă ?* (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 62).

Și, deloc întîmplător, Cartea se va „închide" cu aceeași imagine a „îngeresei" Anghelina, spunîndu-le de această dată „*povestea adevărată*" – cea a Șpăiniței – ca apoi, în poartă, să le ghicească viitorul în „*palma stîngă*" (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 378). [Orice aluzie la „arsenalul" lui Mircea Eliade din *La țigănci* nu este întîmplătoare!]

Să mai notăm și faptul că, în acord cu Northrop Frye, cele două metaficțiuni parcurg, în ritm și pe cont propriu, două aspecte ale viziunii eschatologice: unul al „*apocalipsei panoramice*", o viziune a unor „*extraordinare minuni plasate într-un viitor apropiat*" sau chiar „*înaintea sfîrșitului timpului*", ca în *Cartea milionarului* și altul, al „*apocalipsei interioare*", care, „*ideal, începe în mintea cititorului de îndată ce a terminat lectura*", tipică romanului *Femeia în roșu*. O viziune ce trece prin „*purgatoriul legal al chinurilor, proceselor și sentințelor judecătorești,* ***sfîrșind într-o a doua viață***"(Frye 1999: 176).

Femeia în roșu, ca și *Cartea milionarului* de altfel, sugerează că Textul înghețat al Cărții ar bloca, deliberat, sensul referențial. Pentru că ele nu sînt cărți care atrag atenția asupra unei «prezențe istorice» din afara lor, ci niște cărți care se identifică, ele însele, cu acea «prezență». Și spre a completa operația vizionară / eschatologică, prin evitarea erorii de interpretare, cititorul își rezervă dreptul de a fi fixa el însuși *azimutele narative,* fie și «*identificîndu-se el însuși cu cartea*».

Pentru că *Apocalipsa este chipul în care arată lumea după ce eul va fi dispărut* (Frye 1999). Cu distanța și detașarea cuvenite…! Cu „subminarea"...! Cu sentimentul unei „*voioase apocalipse*" (Nedelciu, Babeți, Mihăieș 1990: 412-413)…!

Dar, pentru ca această lume să nu-și facă iluzii și să se furișeze afară din Carte, ea va fi consemnată solemn (*Cartea milionarului*) și / sau desolemnizată, coborîtă, uneori, în subsolul paginii/*sub*text, «bruftuluită», «persiflată», «parodiată» (*Femeia în roșu*) și, desigur, (*re*)*citată*...

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 1/2009, p. 65-78)

Bibliografie

Ediții

Ștefan Bănulescu, 1977, *Cartea milionarului. I. Cartea de la Metopolis,* Editura Eminescu, București.

Mircea Nedelciu, Adriana Babeți, Mircea Mihăieș, 1990, *Femeia în roșu,* Cartea Românească, București.

Biblia, 2001, *Biblia sau Sfânta Scriptura*, ediție jubiliară a Sfîntului Sinod (…), redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Studii și resurse bibliografice

*Ieromonah **Savatie Bastovoi***: *www.savatie.trei.ro*

James A. Beckford, 1985, *Cult Controversis. The Societal Response to the New Religious Movements*, London.

Peter Berger, Thomas Luckmann, 1999, *Construirea socială a realității*, Editura Univers, București.

Hans Blumenberg, 2007, *Lesbarkeit der Welt, La lisibilité du monde*, Éditions du Cerf, Paris (traduction française de Pierre Rusch et Denis Trierweiler).

Alan Brocway, Paul Rajashekar (ed.), 1986, *New Religious Movements and the Churches*, Amsterdam.

Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, 1995, *Noua dezordine amoroasă,* Nemira, București.

Matei Călinescu, 2005, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism*. Editia a II-a revăzută și adăugită, Polirom, Iași (traducere de Tatiana Pătrulescu, Radu Țurcanu).

Francoise Champion, 1999, *Nouveau mouvements religieux et sectes*, Éditions du Seuil, Paris.

Joe Crews, 1967, *Beast the Dragon and the Woman*, (trad. rom. *Fiara, balaurul și femeia*), Amazing Facts, Online Library.

Joe Crews, 1992, *The Scarlet Woman,* (trad. rom. *Femeia în roșu*), Amazing Facts, Online Library.

Umberto Eco, 1983, „Marginalii și glose la «Numele trandafirului»", în *Secolul 20*, nr.8, 9, 10/1983.

Northrop Frye, 1993, *Dubla viziune,* Editura Fundației Culturale Române, București (traducere de Aurel Sassu).

Northrop Frye, 1999, *Marele Cod. Biblia și literatura,* 1999, Editura Atlas, București, (traducere de Aurel Sassu, în colaborare).

Marius Jucan, 2002, „Model cultural și secularizare"**,** in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (J.S.R.I.), No. 1/2002, pp.106-122, Cluj.

J. Habermas, J. Ratzinger, „Les fondements prépolitiques de l'État démocratique", în *Esprit*, iunie 2004.

Jacques Le Rider, Gérard Raulet, 1987, *Verabschiedung der (Post-)Moderne?: eine interdisziplinare Debatte*, Narr, Tubingen.

Jean François Mayer, 2004, *La naissance des nouvelles religions*, Genève.

Gh. Manolache, 2004, *Degradarea lui Proteu*, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu.

J.B. Metz, 1971, *Pour une théologie du monde,* Éditions du Cerf, Paris.

Radu Mureșan, 2006, „Biserica romano-catolică și noilor mișcări religioase" în *Teologie pentru azi. Un blog creștin-otodox pentru o lumne postmodernă, dinamică și bulversată; Observatoire des Religions*, Université de Lausanne, Suisse.

J. Needleman, G. Baker (ed.), 1978, *Understanding the New Religions*, New York.

Nicolae Nicolaescu 1949, „Cheia interpretării istorice a «Apocalipsei», in *Studii Teologice*, an. I/1949, nr. 5-6, pp. 287-303.

Gabriela Omăt, 1992, «*A căzut, a căzut Babilonul cel Mare*», în *Viața românească*, 87, nr. 6-7, pp. 89-93.

Sorin Pârvu, 2005, *Dicționar de postmodernism : monografii și corespondențe tematice*, Institutul European, Iași.

André Scrima, 2004, *Teme ecumenice*, Editura Humanitas, București.

Rodney Stark, 2007, *DISCOVERING GOD: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, Harper, San Francisco.

Rodney Stark, 2006, *CITIES OF GOD: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*, Harper, San Francisco.

Rodney Stark, 2002, „De ce au succes sau decad mișcările religioase. Un model general revizuit" în *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din lasi* (Serie Nouă) *Sociologie-Politologie*, Tom VI, Editura Universității Al.I Cuza, Iași, pp. 123-137, (traducere de Sebastian Năstuță).

Rodney Stark, 1985, „From Church-Sect to Religious Economies", în Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Post-Secular Age*, University of California Press, Berkeley, pp.139-149.

Paul Valadier, 1999, *L'Église en procès*, Flammarion, coll. «Champs» n 199, Paris .

Paul Valadier, 2002, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Le Seuil, Paris.

Paul Valadier, 2007, *Détresse du politique, force du religieux*, Le Seuil, Paris.

Max Weber, 2007, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București.

Bryan Wilson, 1970, *Les sectes religieuses*, Hachette, Paris.

Bryan Wilson, 1990, *Dimensions sociales du sectarisme: sectes et nouveaux mouvements religieux dans la société contemporaine* (paru aux presses universitaire d'Oxford sous le titre anglais *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*), Clarendon Press, Oxford.

Bryan Wilson, 1993, *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Eileen Barker, James A. Beckford, Karel Dobbelaere (ed.), Clarendon Press, Oxford.

Ipostaze ale vegetalului în spiritualitatea românească

Sabina ISPAS

Substanţă dură, compactă sau fibroasă, de origine vegetală, formată din rădăcină, trunchi şi ramuri ale copacilor, lemnul este „*materie*" prin excelenţă. Termenul, de origine latină - *lignum*, poate să desemneze copacul ca atare: el apare în denumirile populare ale unor specii de plante: *lemn-dulce, lemn-cîinesc, lemnul-domnului*. Cînd este folosit în expresii de tipul: *a rămîne ca de lemn, a înlemni (a rămîne de piatră), a fi de lemn (a fi insensibil),* el imprimă sentimentul de imobilitate, de rigiditate, de insensibilitate. Pe plan simbolic, pentru a exprima crucificarea lui Iisus, evenimentul care a schimbat traiectoria descendenţilor protopărinţilor căzuţi în păcat şi a dus la răscumpărarea omului, utilizăm sintagma „*astăzi s-a spînzurat pe lemn*". În context ritualic şi ceremonial, lemnul funcţionează, în multe situaţii, ca substitut al corpului omenesc, ca, de altfel, majoritatea formelor de existenţă ale vegetalului[1].

În locurile în care esenţele de copaci sînt bogate şi variate, s-au dezvoltat aşa-zisele *culturi ale lemnului,* în cadrul cărora s-au perfecţionat tehnici de construcţie şi tehnologii mecanice care folosesc lemnul ca materie primă. Societăţile a căror evoluţie s-a fondat mai ales pe cultura lemnului, cum este cazul societăţii româneşti, au atins veritabile performanţe în ceea ce priveşte varietatea domeniilor de utilizare, cărora le sînt asociate, implicit, valori sacre şi estetice[2].

Pădurea, spaţiul în care se găseşte cea mai mare concentraţie de materie lemnoasă în copaci, grupaţi, de această dată, după compatibilitate şi adaptare la diverse medii geografice, uneşte diurnul şi nocturnul într-o ţesătură de nuanţe semantice şi de opţiuni comportamentale. În multe texte din mitologia antică şi în anumite culturi, chiar în mituri mai apropiate de epoca modernă, pădurile sacre au

---

[1] Tony Brill, *Tipologia legendei populare româneşti* [Le catalogue typologique de la légende populaire roumaine] 1. *Legenda etiologică*. Prefaţă de Sabina Ispas. Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum, 2005, *Vegetaţia* 10423-10946.

[2] *Atlasul etnografic român*. Coordonator: dr. Ion Ghinoiu. Volumul 1. *Habitatul* , Bucureşti, Editura Academiei Române, Regia autonomă Monitorul Oficial, 2003; Volumul 3. *Tehnica populară. Alimentaţia*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008. (Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu").

funcția de a marca teritoriile dincolo de care muritorii nu puteau trece fără a-și pune în pericol viața; ele ascundeau arbori sacri, unii având funcție de oracol, cărora, nu de puține ori, li se aduceau ofrande de sînge. Chiar și astăzi, în cîteva tradiții populare românești, pădurea este percepută ca un spațiu ambivalent, de tranziție, locul în care se separă lumile, în același timp periculos și primitor, dacă ești inițiat și cunoști legile după care funcționează această parte de natură care nu este lucrată. Doar eroul din poveste îndură proba de curaj atunci cînd își petrece noaptea în pădure. Aici, el încalcă tabuurile, agresează copacii rupînd niște ramuri pentru a și le pune la pălărie, de exemplu, se luptă cu monștrii, adoarme și lasă focul protector să se stingă, apoi va înțelege mai bine valoarea și sensul luminii obținute prin aprinderea crengilor căzute sau rupte din copaci[3].

Creaturile din legende au o influență foarte mare asupra unei părți a pădurii în care oamenii nu au voie să pătrundă: dacă vor pătrunde aici, ei vor trece prin pericole considerabile: Muma Pădurii, vicleană și rea, răînește, îmbolnăvește chiar ucide copiii mici, în timp ce ielele trezesc instincte erotice puternice în inima flăcăiandrilor care îndrăznesc să le iubească și care, de cele mai multe ori, plătesc cu sănătatea lor îndrăzneala de a se apropia, fizic, de asemenea creaturi diavolești. Uneori aceste creaturi au dimensiuni uriașe și sînt recunoscute după scoarța copacilor ce le acoperă corpul[4]. În poveștile românești întîlnim foarte rar, din cauza vechimii și implicit, a circulației lor reduse, motivul eroului care părăsește această lume și se ascunde în trunchiul unui copac sau a eroinei care, pînă la măritiș, sau pînă la prima sa dragoste, trăiește ascunsă într-un trunchi de copac protector (*Fata din dafin*).

Tot în pădure, ascuns de vegetație și protejat de trunchiurile înalte și groase ale copacilor, trăiește și luptă proscrisul, haiducul, protestatarul: acesta beneficiază de lumina și căldura ascunse în esențele lemnoase, se hrănește exploatînd resursele locului, vînînd animale sau culegînd plante și recoltînd fructele comestibile. Pomul fructifer oferă omului prima sa hrană, chiar înainte de a-și procura carnea prin vînarea animalelor.

Copacul este simbolul vieții în mișcare, evolutive, imobilitatea, regenerarea și creșterea fiind asociate de asemenea simbolismului verticalității, tendinței de a

[3] Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*. I-III, București, Editura pentru literatură, 1966; *Basme populare românești*. Antologie, cronologie, notă asupra ediției, repere bibliografice și glosar de Iordan Datcu, Nicolae Constantinescu, A. Gh. Olteanu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, Vol. I-II, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2008.

[4] Tony Brill, 2005, I, cap. *Fiziografia, toponimia și organizarea solului țării* (*Legendele geografice și toponimice*) – 12256-12991; II, cap. *Spiritele naturale*: 13154-13286; *Spiritele pădurilor*: 13211-13239.

atinge cerul[5]. Un statut special este acordat pomului din grădina Edenului ale cărui fructe, mîncate de primii oameni, în ciuda interdicției formulate de către Creator, îi determină să cunoască „*binele și răul*" și, implicit, moartea. Un alt lemn, provenit din aceeași grădină, adus în această lume de apele potopului și lucrat sub forma crucii pe care Iisus a fost crucificat, după o legendă apocrifă, oferă omului posibilitatea de a fi răscumpărat din „*robia păcatului*" și de a dobîndi viața veșnică[6]. Copacul este purtătorul simbolic al experiențelor fundamentale ale omului: viața, moartea, și prin acestea, dobîndirea vieții veșnice.

Copacul constituie axa lumii care unește cerul, pămîntul și sub-pămîntul, fiind prin esență „*lemn viu*". O bucată de lemn, tăiată dintr-un copac - bușteanul-, și care are diferite întrebuințări în activitățile zilnice ale țăranului și de asemenea în ritualuri, pare să fie înzestrat cu roluri și aptitudini sacre, exprimînd simboluri și alegorii nuanțate în sistemul de gîndire al diferitelor religii sau confesiuni. S-a conservat pînă în secolul al XX-lea obiceiul de a aprinde un buștean în vatra sobei în ajunul Crăciunului, ca simbol al energiei divine care reprezintă lumina și chiar ca simbol al corpului pruncului-născut, Dumnezeu și Om, venit să răspîndească lumina cunoașterii și să arate calea mîntuirii. Simbolistica mai veche a bușteanului aprins în vatră cu ocazia anumitor posibile ceremonialuri care marcau solstițiul de iarnă, cînd soarele își recăpăta puterea și autoritatea, simbolistică atestată în majoritatea culturilor ce dețineau această informație în calendar, s-a desprins de primitivismul percepției evenimentelor sub forme concrete și s-a deplasat către o alegorie care reflectă gîndirea teologică creștină[7]. Cîrja, bastonul din lemn purtat de colindători și de călușari, crengile înmugurite împodobite cu panglici și flori artificiale cu care copiii urează „*La mulți ani*" de Anul Nou, reprezintă semnul autorității și amintesc, simbolic, de cîrja episcopală, și prin aceasta, de toiagul din lemn de migdal al lui Aaron, care a înflorit într-o noapte, și de toiagul lui Moise.

Prima calitate a lemnului descoperită și folosită de către om este aceea că se aprinde și dă căldură și lumină. Lemnul este în mod constant asociat cu focul, un element fundamental în cosmogonii și în anumite sisteme filosofice, care la rîndul lui simbolizează, viața, puterea purificatoare, erosul dezlănțuit. Un vechi ritual, conservat în anumite stîne izolate, avînd un regim de viață arhaic, este aprinderea *focului nestins (viu)*. Îndeplinit doar de bărbați, acest act ritualic ancestral prin care, în urma frecării, lemnul uscat și putrezit se aprinde, strălucește și se încălzește,

[5] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere, Volumul I, A-D, Editura Artemis, București, 1994, p. 124 -132.

[6] Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I-II, București, 1929, 1938.

[7] Simeone Mangiuca, Călindariu Julianu, gregorianu și poporalu românu [...], de..., Oraviția (Ungaria), editura autorului, Brașiovu, Tipografia Alexi, 1881; Sabina Ispas, *Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului*, în *Sub aripa cerului*, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 40.

degajă energie creatoare, vitală, regeneratoare, pare a reproduce legenda *păsării phoenix,* expresie a regenerării continue a propriei sale substanțe purtătoare de energie vitală, simbol al vieții veșnice care, transformată în vegetal uscat, putregai mort în aparență, face să izbucnească flacăra care întreține viața. Este vorba de un act profund sacru, dublat de o funcționalitate concretă: *focul viu,* păstrat cu grijă pentru a nu se stinge, este folosit de oameni pentru a îndeplini nevoile lor zilnice și asigură, în același timp, un spațiu purificat și protejat împotriva luptei cu demonii, prin gradul înalt de sacralitate acumulat, în calitate de purtător simbolic al energiei divine[8]. Focul nestins se asociază cu focul Noului și Vechiului Testament, expresie a energiilor ne-create și a rugului de jertfă: rugul aprins de pe muntele Sinai, care arde într-un tufiș(vegetal) și care nu se stinge niciodată, coloana de foc din deșert, flacăra de la Sfîntul Mormînt care se aprinde de Înviere, focurile din Templu destinate jertfelor, focuri întreținute cu lemne după anumite reguli, etc[9].

Calitățile complementare de a răspunde atît rigorilor impuse de caracterul sacru precum și a celor născute din implicarea în viața de zi cu zi a oamenilor, ca materie primă pentru construcția locuințelor, a uneltelor, a armelor etc., și chiar ca sursă de hrană, toate acestea sînt evidente în fiecare situație în care se lucrează lemnul, în calitate de materie primă, de-a lungul proceselor culturale complexe. Menționăm, de exemplu, locuința tradițională, spațiul privat reprezentat de cămin, cu toate bunurile a căror realizare se bazează pe întrebuințarea unei game bogate și variate de esențe lemnoase, de asemenea valorile particulare dobîndite de lemn în cazul construirii lăcașelor sfinte din lemn și a artefactelor care se găsesc în interiorul acestora, acolo unde sacrul este intens prezent, în spațiile de rugăciune, biserici sau schituri din lemn, presărate în majoritatea provinciilor românești și cunoscute drept modele exemplare în Maramureș, Moldova, Oltenia sau prin alte locuri.

La nivelul instrumentarului întîlnim dubla valență, avînd o conotație și mai subtilă, determinată de funcționarea într-un cotidian astăzi secularizat, și, prin aceasta, legat de spațiul și locul sacru. Mulțimii uneltelor și obiectelor utilizate în

[8] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Păresimile*, Institutul de Arte Grafice, București, 1899; Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903; Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Editura Minerva, București, 1976; Ion Ghinoiu, *Vîrstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988.

[9] Pr. Prof. dr. Dumitru Abrudan, diac. Prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, 1994, p. 236-242; Episcopul Auxentios al Foticeei, *Lumina sfântă de Paști de la Ierusalim*. […] Cu o Prefață de Episcopul Chrysostomos al Etnei și un Prolog de Arhimandritul Ioanichie Bălan. În românește de Vasile Bîrzu, Editura Deisis, Sibiu, 1996; Sabina Ispas, *The Symbol of Light in the Romanian Popular Tradition of Christmas,* în *Religiosita popolare. Tra antropologia e storia delle religioni,* Cluj-Napoca, 2002, p.145-154.

mod curent și lucrate din lemn, linguri, vase, etajere, mese, scaune, bănci rudimentare, etc – îi corespund structurile din lemn purtînd o simbolistică specială: toate tipurile de ornamente și obiecte de cult folosite în biserici – strane, iconostase sculptate, icoane, cruci, candelabre, obiecte lucrate în esență de lemn, alese și folosite cu îndemînare după funcționalitatea pe care tradiția creștină le-a încredințat, tradiție conservată mai ales pe cale orală.

Ca o prelungire a relației sacre dintre om și vegetal, lemnul este o prezență constantă în cadrul ritualurilor funerare, de la sicriul în care se pune corpul răposatului pînă la stîlpul, crucea și bradul care veghează mormîntul; pomul (măr, păr, prun) împodobit și dat de pomană cu ocazia înmormîntării este tot lemn (verde). Bradului i se rezervă un moment special în timpul ritualului funerar, cînd copacul, doborît în urma unui ceremonial săvîrșit de către bărbați, este împodobit de femei care cîntă *Cîntecul bradului*[10]. Bradul folosit la nunți, cel care se pune în vîrful casei nou-construite, sau bradul care împodobește plugul cu care se cîntă colinde în ajunul Anului Nou, lăstarul (crenguța înmugurită) împodobit cu panglici și flori cu care copiii urează „La mulți ani" cu ocazia Anului Nou și ramurile verzi care se pun la ferestre și la ușile caselor, ale anexelor din curte în zilele de sărbătoare (Sf. Gheorghe, Armindeni - 1 mai, considerat ca început al primăverii, Duminica Floriilor, etc.) sînt de asemenea părți de copac, de lemn verde, sinteză a valorii și a personalității vegetalului care nu s-a despărțit vreodată de dimensiunea lui sacră. Culegerea acestor fragmente de lemn impune omului un comportament ritualic care nu reprezintă doar expresia respectului arătat lemnului, ci și o atitudine care dovedește că omul are conștiința că a îndeplinit un act de sacrificiu, de răscumpărare față de vegetalul care îi înnobilează existența și îi oferă multe deschideri pentru a-și exercita capacitățile sale creatoare[11]. Lucratul lemnului este o activitate care cere o bună cunoaștere și îndemînare precum și o mare evlavie, un simț artistic și o viziune estetică deosebită.

[10] Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*. Editura Lito-Tipografia Carol Göbl, București, 1892; Constantin Brăiloiu, *„Ale mortului" din Gorj*, Societatea Compozitorilor Români, Publicațiile Arhivei de Folklore, VII, 1936; Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, *Cîntecul zorilor și bradului* (Tipologie Muzicală), Editura muzicală, București, 1988. (Colecția Națională de Folclor).

[11] *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*. Volumul, I. *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001; Volumul II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică, 2002; Volumul III, *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2003; Volumul IV, *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004; Volumul V, *Dobrogea, Muntenia*, București, Editura Etnologică, 2009; *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Românii din Bulgaria*. Volumul I, *Timoc*, București, Editura Etnologică, 2010. (Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", Corpus de documente etnografice).

Anumiți arbori, cum ar fi bradul, stejarul, teiul, salcia, paltinul, pinul au determinări specifice. Aproape fiecare esență lemnoasă lucrată de mîna omului are una sau mai multe legende prin care se explică unele caracteristici care o fac utilă omului, cel mai adesea prin întîlnirea copacilor respectivi cu o personalitate care, la rîndul ei, se interpune între om și transcendent.

Bradul este numit și „*Pieptenele Sfîntului Petru*" pentru că s-a născut dintr-o scîndură crestată pe margini cu care însoțitorul lui Dumnezeu s-a pieptănat și, după forma acestei scînduri, Sf. Petru a acoperit cu „*piepteni verzi*" muntele golaș pe care îl traversa. Și cum diavolul voia să aibă el brazii (voia să usuce pădurea), a plantat cuie din fier în trunchiul acestora, însă Dumnezeu le-a înlocuit cu altele din lemn, cu cruce, bradul devenind astfel pomul lui Dumnezeu. Pe cînd se lucra la crucea lui Iisus, descoperindu-se motivul pentru care El a fost ucis, copacul a început să plîngă cu lacrimi de rășină[12]. De atunci, bradul poartă în vîrf o cruce. În tradiția mai recentă, el este copacul care anunță tuturor bucuria nașterii lui Iisus, în zilele noastre majoritatea caselor fiind împodobite cu un *brad de Crăciun*.

Paltinul este un arbore la geneza căruia dracul a contribuit și el, însă Dumnezeu a pus semnul crucii la toate încheieturile și l-a luat sub protecția Sa. De atunci bisericile sînt făcute din lemn de paltin. Cornul, care este un lemn de esență tare, i-a spus lui Dumnezeu că ar vrea să atingă cerul cu vîrful lui[13]. Auzind aceasta, Creatorul l-a transformat într-o tufă umilă, dar cu lemn tare, pentru a ajuta stejarul. De aceea se folosește lemn de corn atunci cînd se fac anumite părți ale morii lucrate în lemn de stejar. Salcia este copacul care s-a transformat în pod pentru a o ajuta pe Sf. Fecioară să treacă apa în momentul în care, purtînd pruncul Iisus în brațe, fugea pentru a-și scăpa copilul de Irod; apoi, cînd Maica Domnului a început să-l caute pe Iisus și l-a găsit răstignit, salcia și-a întins ramurile sale pentru a-i oferi umbră. Aceasta a binecuvîntat-o și de atunci, acest copac crește pe marginea apelor. Vlăstarele sale sînt aducătoare de sănătate și exprimă bucuria, după ce au fost recoltate și binecuvîntate în Duminica Floriilor. Salcia ale cărei ramuri au fost folosite la biciuirea lui Iisus a devenit salcie plîngătoare și, de atunci, este cultivată pe morminte[14]. Pentru că nu a arătat bunăvoință față de Maica Domnului cînd aceasta căuta un loc pentru a naște „*copilul sfînt*", frunzele plopului vor tremura fără încetare; părul, arinul, plopul sînt destinați să-ți piardă frunzele în timpul iernii pentru că au fost indiferenți la suferința celui care a fost răstignit pe muntele Golgota[15]. Din lemn de pin se fac cornuri de munte, fluiere, viori, timpane, pentru

[12] Tony Brill, 2005, tip 10425-10436.
[13] *Idem*, tip 10440-10443.
[14] *Idem*, tip 10476-10481.
[15] *Idem*, tip 10464-10470.

că acest lemn este armonios, „*răsunător*" și rezistent. Cînd Iisus trecea prin Nazaret, s-a oprit sub un pin pentru a se răcori; pentru că frunzele sale erau prea mici și nu-i puteau oferi umbră, copacul a început a fremăta, frunzele păreau a scoate sunete aidoma unui cîntec, și Dumnezeu adormi. Cînd se trezi, rămurelele căzute la picioare au început să cînte ca un instrument muzical și copacul fu binecuvîntat să folosească la fabricarea instrumentelor muzicale[16]. Și teiul are acces la sacru, în calitate de purtător de mesaj, de mediator, lemnul său fiind folosit la realizarea icoanelor.

Această asociere constantă între sacru și secular în jurul celor mai importante esențe – mai ales cele care cresc în regiuni sălbatice - cărora voința divină, exprimată în diverse moduri, le consacră un rol și distribuie fiecărui copac o funcție cu scopul de a servi nevoilor omului, dovedește că există o inter-relație a ființei umane cu vegetalul, mai ales cu formele lui cele mai robuste, care pot fi lucrate și asupra cărora omul își poate exercita capacitatea sa creatoare.

Pomii fructiferi pe care oamenii îi cultivă în grădini au, conform textelor legendelor populare, o altă „soartă" chiar după ce au crescut în grădina Edenului. Protopărinții Adam și Eva trebuiau să se hrănească cu fructe și trebuiau să facă diferența dintre „*pomul ispitei*" și ceilalți pomi din Paradis. Mesajul, perceput superficial de Eva, ascunde un sens educativ profund și presupune un risc asumat care a depășit mult situația inițială în care se găsea primul cuplu de oameni.

Prin asociere cu vechea simbolistică a mărului în culturile arhaice ale Mediteranei sau Europei Centrale, în perioada medievală mărul a capătat reprezentativitate ca pom și ca fruct al iertării. Așa este prezentat în textele colindelor și în legendele Sf. Ilie.

În anumite texte lirice ritualice sau cultice se menționează, printre primele meserii, lucrul lemnului și prelucrarea fierului. Totuși, aceleași texte relevă că tăietorul de lemne este sortit unei munci obositoare, foarte puțin remunerate, pentru că el „chinuie", prin diversele sale activități, lemnul viu (verde), vegetalul, copacul[17].

Prin toate calitățile care îl definesc, lemnul dovedește a fi acumulat în el o înțelepciune și o cunoaștere care transcende omenescul.

Cercetările pe care le-am întreprins în ultimii ani asupra unor părți ale folclorului românesc tradițional și analizele făcute asupra unor texte ritualice sau cultice, prin care am încercat descifrarea mesajului creștin, presupus a fi „*ocultat*" în acestea, ne-au întărit convingerea că este vorba de o cultură fondată, în primul rînd, pe un sistem de asemănări om-vegetal cu o profundă bază teologică,

[16] *Idem*, tip 10460.

[17] *Idem*, tip 12076-12077.

doctrinară. Această cultură s-a emancipat foarte timpuriu de raportul cu totemul animal pentru a mai putea să se regăsească în documentele orale de referință ale acestei etape culturale arhaice, primitive.

În categoria vegetalului cu valoare simbolică, alegorică, cu funcție principală în ritual și cu o expresie excepțională în toate tipurile de texte literare, versificate sau în proză, se detașează cu autoritate, *copacul* (*lat. arbor,-is ; pomul ‹ lat. pomus ; copacul – vezi alb. kopač)*, concept și esență. Prezent în fondul de referință al marilor culturi și religii ale lumii, el concentrează, în cadrul fiecărui sistem particular, o sumă de caracteristici care îl fac să devină purtător al unor anumite semnificații ce conferă individualitate acestor culturi; de aceea, copacul, prin caracteristicile sale, ar trebui să constituie un capitol central al cercetărilor etnologice actuale românești, rolul lui ar trebui redescoperit și regîndit în spiritualitatea românească, altfel de cum au făcut pînă acum precursorii, cu erudiție și cu tact. Elaborarea unui studiu concentrat asupra acestui subiect ar fi necesar, dar bogăția informațiilor și a datelor esențiale pentru analize este atît de mare astfel încît nu poate fi stăpînită cu ușurință. Am ales pentru această contribuție un text liric privind „dezbaterea" dintre *un brad* și *un tei* sau *un plop*, creație pe care o considerăm mai recentă ca dată de apariție și ca mesaj transmis, dar care, în structura și apartenența sa categorială, înglobează vechi semnificații, devenind o expresie relevantă a dinamicii interne a culturii orale, mereu deschisă și adaptată să răspundă solicitărilor pe care evoluția grupului uman creator o impune.

Literatura Evului Mediu european a oferit un spațiu larg de manifestare creațiilor lirice pe care noi le numim „*dispute alegorice*", cunoscute de asemenea în literatură cu numele latin de *altercatio*. Textele lirice respective aveau funcție în special didactică, dar și catehetică, dacă vom ține cont de o anumită tematică a acestora care se referă la confruntarea dintre suflet și trup, apă și vin (ca materie a Euharistiei) etc. Trecînd în registrul liric propriu-zis, literatura medievală occidentală oferă cititorilor texte lirice ale disputelor dintre flori, cum ar fi de exemplu: trandafirul, crinul, violeta, etc. Întîlnim un reflex al acestui gen pînă în zilele noastre, în lirica populară românească, în cîntecul tematic de dragoste, în care viitorii parteneri sînt prezenți și par a se înfrunta pentru a demonstra, fiecare, dreptul de autoritate asupra celuilalt sau pentru a-și testa puterea, calitatea și trăinicia sentimentelor. Acțiunea este mai mult decît un joc galant, confruntarea dintre protagoniști fiind însoțită de o serie de mertamorfoze alegorice prin care fata, precum și flăcăul caută să aibă un ascendent asupra partenerului: în timp ce

fata dorește să fie: trestie pe lac, răchită înflorită, flăcăul care o curtează se va transforma în seceră, bardă, plivitor[18].

Substanța vegetală pe care femeia o alege ca echivalent al trupului făcut din „carne și sînge" va fi sfărîmată de forța uneltelor mecanice. Forța fizică, masculină, va tăia vegetalul și îl va domina. Credem că ne aflăm în fața unui text foarte vechi cu funcție ritualică, implicat în actele ceremoniale premaritale. Disputa are în centru o suită de metarmofoze alegorice menționate mai sus.

Cea mai semnificativă dispută medievală care se concentrează în jurul alegoriei sau a simbolisticii vegetalului și care a dat naștere unui grup tematic bine individualizat în versurile colindelor românești este cel care se raportează la sensul și la funcția tainelor. Această dezbatere teologică este, în opinia noastră, esența colindului numit în tipologia speciei *Disputa dintre vin, grîu și mir* (dintre floarea vinului, grîu și mir)[19]. Este o încercare de a „evalua", după cum se spune în limbajul actual, importanța tainelor, în acest caz, a euharistiei și a mirungerii și, prin aceasta, rolul acestora în mîntuirea personală. Tipul se dezvoltă într-un perfect paralelism cu cel din *Originea grîului, vinului și mirului*[20].

Cele mai numeroase variante ale textului liric încep prin prezentarea unei mese cu patru colțuri, asemănătoare mesei din sfîntul altar, în formă de cruce, în mijlocul căreia se găsește o „față de masă din mătase" și, în prim plan, Dumnezeu și Fiul Său, înconjurați de sfinți și de îngeri. Aflate în jurul mesei sau în fața lui Dumnezeu așezat la masă, sau inscripționate pe potirul din mijlocul mesei, fiecare din cele „trei sfinte flori" își argumentează locul pe care îl deține între mistere: fără floarea mirului nimeni nu se creștinează, fără floarea vinului nimeni nu sărbătorește, fără floarea grîului nimeni nu se mîntuiește (este vorba despre pîinea euharistică, cea care oferă viață veșnică). Rolul lor este desemnat de Dumnezeu: „*Și mie-m bătează/ Prin palme, prin talpe / Tot cue de fier, / Piroane oțel, / Pe un' le bătează, / Sângele curgează, / Und' jos picară, / Vin roșu făceară / Și pe min' m-o-ncins / C-un brâu de măceș; / Pe un' mă-ncingează, / Carnea culegează, / Unde jos picară, / Spic de grâu făceară / Și-ncă-n cap mi-o pus / Cunună de spini, / Măruț mărăcini; / Pe un' mi-o puneară / Sudoarea curgeară, / Unde jos picară, / Mir sfânt făceară/ Săraci alergară / De să botezară / Și să-ncreștinară*"[21]. Textele poetice ale acestui grup tematic al

[18] Sabina Ispas, Doina Truță, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, I, București, Editura Academiei R.S.R., 1985 – tipul B 414 – AIEF fg. 888 b, 1930, Mohu – Sibiu (Colecția Națională de Folclor).

[19] Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda.* (Winter Solstice Songs), București, 1981, tip 151.

[20] *Idem*, tip 187.

[21] *Sub aripa cerului*. Constantin Brăiloiu, *Colinde și cântece de stea*. Antologie de Sabina Ispas, Mihaela Șerbănescu, Otilia Pop-Miculi, București, Editura Enciclopedică, 1998, pp. 263-265, 277.

disputelor aparţin ritualului şi nu au nici o legătură cu motivul metamorfozelor succesive; ele dispun de o bază teologică care se referă la conceptul de transsubstanţialitate şi care se regăseşte în mesajul şi în funcţia colindelor care ţin de tipurile mai sus menţionate. Vom asocia apariţia acestui text poetic al colindului cu momentele istorice în care cultele creştine ale Europei - catolic, ortodox, protestant – îşi dispută principiile dogmatice referitoare la prezenţa şi semnificaţia tainelor, mai ales după schisma de la 1054 şi după răspîndirea reformei de după 1600. Faptul că românii erau informaţi şi chiar participau la dialogul interconfesional european din această epocă este dovedit şi de iniţiativa boierului Nicolae Milescu Spătarul de a scrie şi de a trimite spre publicare janseniştilor de la Port-Royal un studiu teologic redactat în latină, care va fi tipărit la Paris, intitulat *Manual sau Steaua răsăritului luminînd apusul, adică opiniunea bisericii răsăritene greceşti, despre transubstanţiunea Domnului şi despre alte controverse.*

În categoria tematică a confruntărilor în care s-au angajat materiile vegetale se încadrează de asemenea textele poetice despre disputa *bradului cu teiul.* Textele care fac parte din categoria cîntecelor propriu-zise au fost clasificate în *Indexul tipologic al poeziei lirice despre natură* şi, uneori, în alte tipologii, cum ar fi balada familială[22], alături de baladele epico-lirice *Mierla şi Sturzul, Cucul şi Turturica, Brumărelul,* ceea ce nu este adecvat, după opinia noastră. Cînd este vorba de texte lirice cu rol de colind, ele sînt grupate în tipul 152[23], alături de *disputa florilor* şi *judecata florilor.* Frecvenţa atestărilor este redusă (9 variante consemnate în tipologia menţionată a textelor de colinde). În *Indexul tipologic al cîntecului liric despre natură* redactat de *Monica Brătulescu,* index care se găseşte în manuscris în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", variantele textelor lirice consemnate sînt mai numeroase. Se dovedeşte astfel că în epoca în care cîntecele au fost culese predominantă era funcţia lirică. Cele mai vechi variante consemnate sînt cele incluse în volumele: A. Pann, *O şezătoare la ţară* (1841), O. Dumitrescu, *Cîntece naţionale* (1859), Sim. Fl. Marian, *Poesii popolare române* (1875) şi G. Dem Teordorescu, *Poesii populare române* (1885), conform tipologiei menţionate mai sus. La început, ele au avut, probabil, funcţie ceremonială.

Credem că primul tip a avut, aproape în exclusivitate, funcţia de cîntec liric menit a prezenta „disputa" dintre *brad* şi *plop,* care voiau să stabilească care din cei doi este cel mai frumos din pădure. Frunzele plopului care cad toamna transformă acest copac în lemn golaş în timpul lunilor de iarnă[24]. Plopul pare să fie vinovat de

[22] Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1983 (Colecţia Naţională de Folclor).

[23] Monica Brătulescu 1981.

[24] AIEF, nr. 27187, 1963, localitatea Ulmeni, judeţul Călăraşi.

drama suferită prin pierderea podoabelor sale frunzoase, semn al vitalității și al puterii, precum și al utilității sale. Bradul îi este superior pentru că el constituie gloria munților și umbra mioarelor. Bradul manifestă o atitudine de superioritate față de plop mai ales pentru că este util omului, animalelor, întregii naturi. Caracteristicile acestei esențe lemnoase sînt explicate în textele sacre sau ale colindelor care le prezintă istoria. Există variante ale motivului 168: 168 A, 168 C[25]. Maica Domnului face ca plopul, părul, arinul etc. să-și piardă frunzele în timpul iernii sau ca frunza plopului să tremure fiindcă aceștia nu i-au oferit ajutor cînd ea îl năștea pe Iisus, nici odihnă atunci cînd fugea să scape de persecuțiile lui Irod. Bradul, zada sînt copaci binecuvîntați pentru că Fiul Sfînt s-a născut la umbra lor, și a găsit odihnă și protecție împreună cu mama sa și cu Iosif: „*Luară-se și se duse/ Prin țărilă 'ntr'aurite, / De oameni nepovestite, / La tulpina plopului / C'acolo la umbra lui/ Să-și stee, să-și odihnească / Și pe fiul său să-l nască/ Să nască mândru 'mpărat / Pe fân verde și uscat: / Dar ea nu s'a odihnit / Nici a naște n'a putut / De vâjiitul crengilor / De foșcătul frunzelor / Maica sfântă, când văzu / Că nu poate s'odihnească / Și pe fiul său să nască, / Blestemare-și blestema / Și din gură cuvânta: / - Fiu-o-ai tu, plop, blestemat, / Frunza ta să n'aibă stat / Nici pe ud nici pe uscat, / Frunza ta să n'aibă stare / Nici pe vânt, nici pe răcoare !*"[26] Textul cîntecului liric reproduce mesajul acestei legende versificate (în exemplul nostru avînd funcţia de colind) după care atitudinea pe care plantele şi animalele, creaţia în general, au avut-o în momentul naşterii lui Iisus a imprimat pe viitor trăsături distincte pentru specia respectivă. Modul în care materiile vegetale s-au implicat, încă de la început, în evenimentul întrupării, act esenţial pentru viitorul omului, pentru mîntuire, este decisiv pentru poziţiile pe care ele le vor ocupa în relaţia ierarhică cu omul creator de cultură; pentru acest motiv utilitatea lor este des invocată în textul dezbaterilor. Omul va fi reprezentat, substituit, încorporat în vegetal şi acesta trebuie să aibă calităţi particulare de sfinţenie.

Cel mai complex text liric privind dezbaterile între copaci este cel privitor la „disputa" dintre brad şi tei. Se dezbate aici o problematică mai complicată, mai apropiată de cea prezentată în colindul despre „dezbaterea celor trei sfinte", pentru că se referă la prezenţa esenţelor lemnoase în spaţiul sacru şi la modalitatea în care ele devin purtătoare de identităţi sacre (Iisus) sau avînd o viaţă spirituală exemplară (sfinţii).

În cultura tradiţională românească, bradul ocupă un loc de marcă prin semnificaţii, simbolistică, valoare alegorică, şi chiar prin mesaj teologic. Avînd

[25] Monica Brătulescu 1981.

[26]Sim. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului.* Studiu Folkloristic de..., [Les légendes de la Sainte Vierges], București, 1904, p. 59.

evidente rădăcini într-un foarte vechi fond imagistic propriu culturilor dezvoltate din zonele temperate şi nordic-europene, bradul capătă valorile sacre ale cedrului pe care Vechiul Testament îl prezintă ca pe arborele ales de înţeleptul Solomon să împodobească templul din Ierusalim, să fie aşadar în jurul divinităţii supreme, să delimiteze spaţiul în care va avea loc Teofania: „*Pereţii templului i-a îmbrăcat pe dinlăuntru cu lemn de cedru, de la pardoseală pînă la tavan şi căpriori; cu lemn de cedru i-a căptuşit peste tot, iar pardoseala a făcut-o din scînduri de chiparos*". Chiar despărţitura în care se găsea Sfînta Sfintelor era construită cu lemn de cedru[27]. Esenţa lemnoasă din zona noastră, asemănătoare acesteia, era bradul. Bradul este prezent – împodobit, purtat, „cîntat"- în timpul săvîrşirii a două mari rituri de tranziţie: căsătoria şi moartea. S-au scris studii savante despre însuşirea lui de a fi „substitutul" fiinţei umane în cadrul acestor momente de limită, de asemenea şi despre funcţia principală pe care o deţine în cultura românească, de „pom al vieţii". Specialiştii au acordat un interes minor detaliului pe care noi îl considerăm esenţial pentru desfăşurarea procesului de transformare a semanticii sale, schimbare care s-a produs cel mai probabil, în primele secole creştine: conform tradiţiei populare româneşti, crucea pe care Iisus a fost răstignit era din lemn de brad (şi probabil, mai recent, crucea ar fi fost din lemn-dulce). Creştinii se însemnează cu semnul crucii, folosind mîna dreaptă şi atingîndu-şi fruntea, umărul drept şi apoi umărul stîng, ca semn concis al mărturisirii de credinţă într-un singur Dumnezeu în trei ipostaze. Este una dintre cele mai abstracte reprezentări ale crucii, prin care i se recunoaşte puterea fără a apela la un obiect material, concret şi dovedeşte o profundă cunoaştere teologică. Acest obicei pare să fie foarte vechi avînd rădăcini în timpul apostolilor. Tertulian menţionează că în epoca sa creştinii se rugau la Dumnezeu făcîndu-şi cruce. O legendă valahă ne povesteşte că în momentul în care crucea era cioplită, copacul „suferea"[28]. Din textele aşa-zisei „*istorisirii minunate a lui Dumnezeu*", legenda Maicii Domnului căutîndu-şi fiul, pe Iisus Hristos, aflăm că ea îl găseşte, într-un sfîrşit, răstignit pe o cruce de brad, la porţile palatului lui Pilat. Bradul din care s-a cioplit instrumentul de tortură devine purtătorul trupului divin care a adus umanităţii, prin sacrificiu, iertarea păcatelor şi viaţă veşnică, şi, într-un final, devine el însuşi pomul vieţii, unul din pomii pe care Dumnezeu i-a sădit în grădina Edenului şi pe care l-a făcut cunoscut protopărinţilor Adam şi Eva. Bradul este pomul care are un contact direct cu sacrul, transcendentul, divinitatea şi veşnicia.

[27] Biblia sau Sfînta Scriptură. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, 1982: Regii, III, 6, 15 – 16).

[28] Tony Brill 2005.

În textul dezbaterii menţionate, bradul este conştient de rolul său de purtător al sacrului în el însuşi: „*Nalta mea tulpină / cine suntŭ mĕ spune / și te pociŭ supune; / că eŭ véra, iérna, / staŭ în codru verde, / frunḍa'mĭ nu se perde. / Pe mine mĕ pune / pe la nunți în frunte, / cu podóbe multe; / Domniĭ și 'mpĕrațiĭ / mĕ punŭ la paradă / (...) / mĕ face și scânduri / sĕ asternŭ palate, / case luminate;*”[29]. În legende, bradul este asociat cu activităţile pe care Dumnezeu le desfăşoară în lume şi, din acest motiv, el are ramuri cruciforme care împiedică dracul să se apropie de el (conform citatului anterior). Podoaba frunzelor sale mereu verzi este o replică la podoaba celorlalţi arbori: aceştia se perpetuează prin fructul şi sămînţa pe care le conţin şi prin reînnoirea periodică a frunzelor de-a lungul anului; bradul nu cunoaşte aceste cicluri de imobilitate (toropeală asociată cu moartea) şi de revitalizare (trezire la viaţa veşnică), el este purtător al imaginii persistenţei, înscriindu-se în dimensiunea temporală a veşniciei.

Ca şi în disputa florilor, menţionată anterior, fiecare copac dovedeşte a fi avut un rol în răspîndirea, printre oameni, a autorității divine sau a existenţelor exemplare.

Teiul are, la rîndul lui, acces la sacru, nu ca un substitut direct, ci ca un mediator, purtător de mesaj prin imagine. El îi răspunde bradului: „*icóne mĕ face / de mĕ ipsosesce, / și mĕ zugrăvesce, / și pe mine scrie / cu văpselĭ frumóse / Isuse Christóse / la care se 'nchină / noróde și glóte, / némurile tóte.*”[30]. Prezentarea, în textele menţionate, a activităţilor celor care fac icoane şi cruci, obiecte sfinte prin care se întreţine contactul cu sfinţenia, echilibrează, la nivelul ansamblului de texte lirice care conţin acest gen de dispută, mesajul conţinut într-un alt tip de motiv al „istorisirii minunate a lui Dumnezeu”, cel în care ni se povesteşte modul în care meşterii contribuie, prin propria lor voinţă, fie la creşterea suferinţelor pe care Iisus le îndură în drum spre răstignire, fie la alinarea calvarului. Maria îi întîlneşte, în căutările sale şi, la fel ca în situaţia plopului pe care l-a blestemat pentru că nu i-a oferit un loc pentru a se odihni în timpul naşterii şi nu a fost protejată atunci cînd era fugară cu pruncul Iisus, ea blestemă oamenii nemiloşi să lucreze din greu pentru a-şi cîştiga existenţa, în timp ce celor care au avut milă de suferinţa Fiului Său, le oferă o muncă uşoară şi profitabilă: „*Și a mers și a călătorit, / Până ce s'a întâlnit / C'un meșter de lemn vestit, / Și ea cum l-a întâlnit, / Bună ziua că i-a dat: / - Bună ziua, meșter de lemn ! / Mulțumesc dumi-tale / Maică din cer luminată, / Maică sfântă preacurată !*”. Emoţionat, meşterul de lemn mărturiseşte că l-a întîlnit pe Iisus*: „La porțile lui Pilat / Pe cruce albă de brad. / Și ei că mi-au poruncit / Și*

[29] G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*. Culegere de..., Bucuresci, Tipografia Modernă Gregorie Luis, 1885, p. 353.

[30] *Ibidem*.

bani mulți că mi-au plătit / Să-i fac crucea cea de brad / Și de ce ei m'o îndemnat / Și mi-o zis s'o fac mai mică / De aceea o făcui mai mare !...". Maica Domnului îl blestemă și îi zice*:* „ *– Să lucrezi cu anul / Și să capeți banul !*"[31]. Meşterul fierar, care fusese şi el implicat în realizarea instrumentelor de tortură, mărturisește: „*Și ei că mi-au poruncit / Și mulți bani că mi-au plătit / Să-i fac piroane de fier / Ca să i le bată în cap, / În talpe / Și în palme. / Și ei ori-cât m'au silit / Ca să le fac mai mari / Și mai tari, / Cu atâta eu le-am făcut / Mai mici și mai subțirele, / Că-mi era de Domnul jele !*". Maica Domnului îl binecuvîntează: „*-Dare-ar bunul Dumnezeu / Și prea scump fiuțul meu / Să dai cu ciocanul / Și să capeți banul !*"[32]. Printre primele meserii amintite în legătură cu evenimentul legat de procesul mîntuirii sînt cele privitoare la prelucrarea lemnului şi prelucrarea fierului. Tăietorul de lemne este sortit să aibă o muncă trudnică, care nu aduce mari venituri, pe motiv că el chinuie vegetalul, substitut al omului şi purtător de valenţe sacre.

La sfîrşitul studiului nostru, vom menționa că [n unele texte motivul disputelor a fost eliminat, păstrîndu-se motivul prin care activitatea omului legată de lucrul lemnului devine un act ritualic ce se interpune pentru a uşura contactul cu transcendentul[33].

Cei trei arbori au trei funcţii bine definite. Bradul este substitutul corpului omenesc, crucea răstignirii, semnul mîntuirii şi pomul vieţii. Teiul este cel care ajută omul să intre în relaţie cu transcendentul oferindu-şi propria substanţă pentru a reda imaginea sacră. Plopul este un fragment din creaţie care devine simbol al trufiei şi al insensibilităţii faţă de suferinţa omenească. În textele lirice analizate, cele trei esenţe lemnoase nu sînt menţionate în cadrul unor metafore simple sau alegorii. Ele devin substitute ale omenescului în trei ipostaze: divină, sfîntă și deschisă păcatului.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 3/2011, p. 375-392)
Traducere și adaptare a comunicării în limba franceză de prof. Cristian Popa.

[31] Sim. Fl. Marian, 1904, p. 166, localitatea Fundu Moldovei, Suceava.

[32] Idem, p. 167.

[33] AIEF: text fonogramă nr. 12078 c, localitatea. Dolhasca, județul Suceava, 1929; alte variante: text fonogramă nr. 3329 a, localitatea Gulia, județul Suceava, 1931; text fonogramă nr. 12856 a, localitatea Călărași, 1928; text magnetofon nr. 1631 II I, localitatea Făcăieni, județul Ialomița, 1959; informația nr. 3634, localitatea Crivățu, județul Călărași, 1939.

Bibliografie

***_Basme populare românești_. Antologie, cronologie, notă asupra ediției, repere bibliografice și glosar de Iordan Datcu, Nicolae Constantinescu, A. Gh. Olteanu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, Vol. I-II, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2008.

***_Biblia sau Sfînta Scriptură_. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, 1982.

***_Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român_. Volumul, I. _Oltenia_, București, Editura Enciclopedică, 2001; Volumul II. _Banat, Crișana, Maramureș_, București, Editura Enciclopedică, 2002; Volumul III, _Transilvania_, București, Editura Enciclopedică, 2003; Volumul IV, _Moldova_, București, Editura Enciclopedică, 2004; Volumul V, _Dobrogea, Muntenia_, București, Editura Etnologică, 2009.

***_Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Românii din Bulgaria_. Volumul I, _Timoc_, București, Editura Etnologică, 2010, (Academia Română. Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu". Corpus de documente etnografice).

Pr. Prof. dr. Abrudan, Dumitru, Diac. Prof. dr. Corniţescu, Emilian, 1994, _Arheologie biblică_, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Al. I. Amzulescu, 1983, _Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice_, București, Editura Academiei R.S.R. (Colecţia Naţională de Folclor).

Ovidiu Bîrlea, 1966, _Antologie de proză populară epică_, I-III, București, Editura pentru literatură, (Ediții critice de folclor – Genuri).

Constantin Brăiloiu, 1936, _„Ale mortului" din Gorj_, Societatea Compozitorilor Români, Publicaţiile Arhivei de Folklor, VII.

Constantin Brăiloiu, Sabina Ispas, 1998, _Sub aripa cerului. Colinde și cântece de stea_. Antologie de Sabina Ispas, Mihaela Șerbănescu, Otilia Pop-Miculi, București, Editura Enciclopedică.

Monica Brătulescu, 1981, _Colinda românească_, București, Editura Minerva.

Tony Brill, 2005, _Tipologia legendei populare românești_. 1. _Legenda etiologică_. Prefaţă de Sabina Ispas. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Oprișan, București, Editura Saeculum.

Nicolae Cartojan, 1929, 1938, _Cărţile populare în literatura românească_, vol. I, II, București.

Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, _1994, Dicționar de simboluri_. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere, Volumul 1, A-D, București, Editura Artemis, pp. 124 -132.

Episcopul Auxentios al Foticeei, 1996, _Lumina sfântă de Paști de la Ierusalim_. Cu o Prefaţă de Episcopul Chrysostomos al Etnei și un Prolog de Arhimandritul Ioanichie Bălan. În românește de Vasile Bîrzu, Editura Deisis, Sibiu.

Adrian Fochi, 1976, *Datini și eresuri populare la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, București, Editura Minerva.

Dr. Ion Ghinoiu (coord.), 2003, *Atlasul etnografic român*. Volumul 1. *Habitatul*, București, Editura Academiei Române, Regia autonomă Monitorul Oficial (Academia Română. Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu").

Dr. Ion Ghinoiu (coord.), 2008, *Atlasul etnografic român*, Volumul 3. *Tehnica populară. Alimentația*, București, Editura Academiei Române, (Academia Română. Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu").

Ion Ghinoiu, *Vîrstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988.

Sabina Ispas, 2002, *The Symbol of Light in the Romanian PopularTradition of Christmas,* în *Religiosita popolare. Tra antropologia e storia delle religioni,* Cluj-Napoca, pp.145-154.

Sabina Ispas, Doina Truță, 1985, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, I, București, Editura Academiei R.S.R. (Colecția Națională de Folclor).

Maria Kahane, Lucila Georgescu-Stănculeanu, 1988, *Cîntecul zorilor și bradului* (Tipologie Muzicală), București, Editura Muzicală (Colecția Națională de Folclor).

Sim. Fl. Marian, 1892, *Înmormântarea la români*, București, Editura Lito-Tipografia Carol Göbl.

Sim. Fl. Marian, 1899, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Păresimile*, București, Institutul de Arte Grafice

Sim. Fl. Marian, 1904, *Legendele Maicii Domnului*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl.

Elena Niculiță-Voronca, 1903, *Datinile și credințele poporului român*, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler.

Reprezentarea sacrului în folclorul religios românesc: influența discutabilă a dualismului oriental

Lucia AFLOROAEI

1. Precosmogonie și teogonie

Ca și Mircea Eliade, Romulus Vulcănescu distinge, cu privire la scenariul unor mituri, între precosmogonie (pe care o numește antegonie) și cosmogonie.

Precosmogonia privește, de fapt, starea inițială numită „haos" (care nu trebuie confundat cu nimicul absolut). Așa cum ne spune interpretul amintit, haosul se compune dintr-un gen de proto-materie, aptă să se transforme în materie cosmică. „*Prin creația cosmosului, o parte din pre- sau proto-materia haosului s-a transformat în* ***materie*** *propriu-zisă sau, în termeni populari, în* ***stihiile lumii***"[1]. Este reprezentat în felul unor „*ape primordiale ce plutesc înnegurate, asemeni unor nori și penumbre*", o reprezentare frecventă în folclorul mitic românesc. Ea a fost consemnată de către Simeon Florea Marian[2], Elena Niculiță-Voronca[3] și de Gheorghe Ciaușanu[4]. Prin creația cosmosului, această stare inițială, numită haos, nu dispare cu totul. Așa cum se menționează în unele narațiuni mitice, „*Pământul a fost și a rămas de la începutul lumii înconjurat de apele primordiale ale Haosului, el se află deci la nesfîrșit în suspensie în aceste ape*: /naratorul popular ne spune că/ «*Pământul e* ***înconjurat de apă***, *și* ***deasupra noastră*** *și* ***sub noi e tot apă***»"[5]. Așadar,

[1] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985, p. 220.

[2] „*Cică dintru început nu era pământ, soare, lună și stele, nici lumină ca acuma, ci încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat, era numai o apă tulbure, care plutea ca un nor, încolo și-ncoace*" (Simeon Florea Marian, *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic comparativ*, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum, București, 2000, p. 40).

[3] *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică,* I, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 23 și 24.

[4] „*Întîi și-ntîi, cînd nu era pământul făcut, era numai stei de apă și nu se vedea pământ pe nicăieri, doar numai apă și apă și încolo nimic*" (Gheorghe Ciaușanu, *Superstițiile poporului român, în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi,* ediție critică, prefață și indice tematic de I. Oprișan, Editura Saeculum I.O., București, 2005, p. 18).

[5] Romulus Vulcănescu, 1985, p. 220-221.

în folclorul mitic românesc pot fi sesizate cîteva elemente precosmice: haosul sau apele primordiale, pămîntul în prefigurarea lui inițială și tenebrele.

Cît privește teogonia, Romulus Vulcănescu discută cîteva aspecte deosebit de interesante în ceea ce privește folclorul mitic din spațiul balcanic și nu numai. Anume, este vorba de ceea ce autorul numește ***fratrocrație***, „*prezența activă a două făpturi* ***ante-cosmice*** *și* ***non-cosmice***, *cu puteri demiurgice, care își caută loc pentru creație peste apele înnegurate*” [6]. Această idee ridică totuși, așa cum vom vedea mai departe, cel puțin trei probleme: 1) în ce măsură Dumnezeu, sub numele de Fărtat sau Fîrtate, reprezintă o putere demiurgică, așadar secundă în economia creației ? 2) în ce măsură cei doi frați originari au puteri egale sau simetrice în creația lumii ? 3) poate fi exclusă influența tradiției testamentare asupra folclorului mitic românesc, cel puțin în fazele lui tîrzii, cînd a fost cules și pus în circulație de către cercetători ?

În legătură cu cea dintîi întrebare, de pildă, nu poate fi ignorată distincția mai veche dintre demiurg (*demiourgos*) și creator originar (*poietes*). Cum este știut, demiurgul este doar un meșteșugar, un arhitect, care folosește materiale și forme deja existente ca să realizeze un nou edificiu, pe cînd Creatorul nu are nevoie în creația sa originară de aceste elemente prealabile. Asupra acestor chestiuni, însă, vom reveni într-un alt loc.

Exegetul pe care-l avem în atenție acum va spune că este vorba despre două puteri inițiale. „*Calificate simplu de creatorul popular de mituri, cu nume aparte*: ***Fărtatul*** *și* ***Nefărtatul***, *generosul și invidiosul, luminatul și întunecatul, curatul și necuratul, vor să însemne primul stadiu al unei* ***fratrocrații divine***, *care se va transforma cu timpul într-o fratrocrație antagonică, a* ***Fratelui*** *și* ***Nefratelui***”[7]. Abia în mentalitatea medievală creștină aceste două puteri ar fi devenit Dumnezeu și Satana. Însă, consideră Romulus Vulcănescu, „*denumirea de Satana /.../ nu corespunde substratului arhaic al mitologiei române, pentru că Satana este numele unei făpturi divine inegale și subordonată lui Dumnezeu*”[8]. Firește că nu corespunde acestui substrat arhaic, însă nu decurge de aici că instanța antagonică, *Nefîrtatele*, ar constitui, în vechea mitologie din acest spațiu istoric, o putere egală cu cea a divinității creatoare.

2. Perechea sacră originară; forme de dualism

Ca să clarifice proveniența celor două nume mitice, Fărtatul și Nefărtatul, cît și relația lor originară, Romulus Vulcănescu are în vedere contribuțiile mai multor

[6] *Ibidem*, p. 224.
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem.*

cercetători, cum sînt Bogdan Petriceicu Hasdeu[9], Theohari Antonescu[10], Pericle Papahagi[11], Theodor Capidan[12], Sextil Pușcariu[13], Gh. Ivănescu[14], I. I. Russu[15], Tache Papahagi[16], Marian Wenzel[17], Ioana M. Petrescu[18], Petru Caraman[19], Radu Florescu[20], Ioan Petru Culianu[21], Alexandru Dima[22] sau Gheorghe Vlăduțescu[23].

Va respinge teza clasică a lui Hasdeu (preluată apoi de Sextil Pușcariu) că aceste nume mitice ar fi fost calchiate de către români de la slavii din sud, mai exact de la sîrbi și bulgari. Preferă o altă teză, susținută cu multe argumente de către Petru Caraman, anume că este vorba de o terminologie pur latină și de „*un obicei autohton ce trebuie căutat în substratul ilirico-trac*"[24]. Obiceiul pe care îl au în vedere Petru Caraman și alții este cel al fraternizării rituale, cu vechi rădăcini în zona balcanică și în alte zone tradiționale. Concluziile lui Romulus Vulcănescu par să fie destul de clare în această privință. „*Din aceste constatări se impune o primă concluzie: termenul* ***Fărtat****, cu semnificația lui de fraternitate, ține de substratul dac și e o traducere în latina provincială din Dacia a termenului autohton care semnifica* ***frate****. Nu cunoaștem pînă în prezent care este echivalentul dac al termenului* ***frate****, dar s-ar putea, după ipoteza* ***cuvintelor prelatine în limba română****, enunțată de I. I.*

[9] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Fărtat*, în *Columna lui Traian*, VII, 1870.

[10] Theohari Antonescu, *Cultul cabirilor în Dacia*, București, 1889.

[11] Pericle Papahagi, *Meglenoromânii. Studiu etnografico-filologic*, București, 1902, pp. 127 sq.

[12] Theodor Capidan, *Meglenoromânii*, III (*Dicționar megleno-român*), București, 1902, 1261 ș.u.

[13] Sextil Pușcariu, *Dicționarul limbii române*, București, tom. II, fasc. I, 1934, p. 67.

[14] Gheorghe Ivănescu, *Problemele capitale ale vechii române literare*, Tipografia „Alexandru A. Țerek", Iași, 1947.

[15] Ion I. Russu, *Limba traco-dacilor,* București, 1959, p. 124.

[16] Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân*, Editura Academiei, București, 1963, pp. 453-454 (cu privire la o serie de termeni vechi: *fartat, fartatic, fartatician, fărtălictie, fărtatusu, fărtățile, fărtic*).

[17] Marian Wenzel, *Ukransni motive na Steċcima (Ornamental Motifs on Tombstones from medieval Bosnia and Surrounding Regions*), Sarajevo, 1965, p. 11-15.

[18] Ioana M. Petrescu, *Eminescu, modele cosmologice și viziunea poetică*, Editura Minerva, București, 1978.

[19] Petru Caraman, *Sur l'origine thraco-illyrienne de la fraternisation rituelle chez les roumaines et chez les autres peuples balkaniques*, în *Actes du II-e Congres International de Thracologie*, II, București, 1980, p. 220.

[20] Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu și Lucian Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 135.

[21] Ioan Petru Culianu, *Romantisme acosmique chez Mihai Eminescu*, în volumul *Iter in Silvis*, II, Messina, 1981, pp. 147-157.

[22] Alexandru Dima, *Viziunea cosmică în poezia românească*, Editura Junimea, 1982, Iași, pp. 5-22, 23-31.

[23] Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982.

[24] Romulus Vulcănescu, 1985, p. 225.

*Russu, ca termenul **fărtat** să fie un cuvînt **prelatin** și de tip indo-european, probabil „brater", după Gh. Ivănescu. A doua concluzie care se impune cu necesitate este aceea că **fraternizarea rituală** în ipostază dacă prezintă unele aspecte distincte față de fraternizarea rituală creștină, care derivă din prima și care este adesea interpretată ca o anticipație precreștină la daci*"[25]. Probabil că relația dintre cele două practici simbolice (fraternizarea rituală de proveniență precreștină și cea de proveniență creștină) este mai complicată decît ar putea să ne spună ideea simplei derivări a uneia din alta.

Va avea în vedere mai multe situații mitice din zona balcanică și mediteraneană, situații în care este vorba despre conlucrarea originară, cosmogonică, între doi frați cu puteri sacre. În cele din urmă ajunge la concluzia că mitul zeilor gemelari este unul străvechi, de regăsit în multe narațiuni mitice, la multe popoare. „*În structura lor genuină, ei* /zeii gemelari – n.r./ *reflectă o străveche și dublă ipostază divină*: 1) *una în care ambele divinități conlucrează în deplin acord fratern, ca doi frați buni, și* 2) *alta în care, simulînd conlucrarea, se contracarează reciproc, ca doi frați răi, datorită temperamentelor lor opuse și incapacității lor de a se înțelege reciproc pentru a crea ceva durabil din inițiativă comună și în chip fratern*"[26]. Va spune că în prima ipostază mitică avem de-a face cu un dualism de tip demiurgic, cele două puteri fiind în unitate indisolubilă și participînd armonios la perfectarea continuă a creației lor. Teogonia nu se transformă acum în scenariu războinic, adică în teomahie[27]. În cea de-a doua ipostază am avea de-a face cu un dualism antagonic: perechea sacră conlucrează în chip tensionat, cu multe dezacorduri sau discordii; dezacordul conduce la o serie de imperfecțiuni ale creației lor. În consecință, teogonia ajunge să treacă în teomahie fratricidă, cum spune exegetul însuși. Conlucrarea originară dintre cele două puteri, Fărtatul și Nefărtatul, este sesizabilă apoi în mediul creștin de gîndire sub forma unui dualism antagonic.

Cu alte cuvinte, în vechea mitologie dacă și în relațiile de ordin instituțional care i-au corespuns ar fi vizibilă o conlucrare armonică a celor două divinități gemelare. Mai tîrziu, însă, ele ar fi fost asimilate în „*spiritul dualismului antagonic iudeo-creștin dintre Dumnezeu și Satana* (*Diavolul*)"[28]. Această din urmă ipoteză pare totuși discutabilă din cel puțin două motive. Mai întîi, este greu de crezut că în cuprinsul unei anumite mitologii, cum a fost cea dacă veche, erau cu totul absente relațiile antagonice dintre divinitățile care conlucrau la creația lumii. În al doilea

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem,* p. 229.

[27] *Ibidem,* p. 230. Romulus Vulcănescu menționează: „*Ovidiu Papadima relevă, în transpoziția mitică creștină a **Nefărtatului** în **Diavol**, «rolul de fiecare clipă acordat Diavolului, în **creație**, ca și în rînduirea de azi a firii»*".

[28] *Ibidem*.

rînd, tradiția iudeo-creștină nu poate fi asimilată în orice privință cu un gen de dualism antagonic. Așadar, chestiunea este puțin mai complicată, încît este greu de atribuit dualismul antagonic doar unor influențe mitice sau religioase.

3. Dualismul arhaic – un dualism complementar

Romulus Vulcănescu consideră că dualismul antagonic dintre cele două divinități gemelare nu are un caracter originar. El s-ar fi produs mai tîrziu, sub influența unui dualism de proveniență iudeo-creștină. În forma sa originară, relația dintre cele două divinități care conlucrează la creația lumii exprimă un dualism ne-antagonic. Romulus Vulcănescu îl numește pur și simplu „*dualism arhaic*". Acesta ar exprima, de fapt, coeternitatea unor principii aflate în opoziție originară[29]. „*În psihologia primitivă și mai apoi populară, ca și în religiozitatea corespunzătoare, în speță în mitologie și religie, dualismul a constituit bipolaritatea oricărei* ***cugetări mitice*** *referitoare la viață-moarte, lumină-întuneric, bun-rău, plăcut-neplăcut, sănătate-boală, adevăr-minciună, spirit-materie*"[30]. Preluînd sugestiile unor exegeți, precum F. Goetz[31], Romulus Vulcănescu va conchide că în mentalitatea populară dualismul capătă forma complementarității unor puteri opuse. Este ceea ce-l determină să vorbească în cele din urmă despre dualism complementar, o formă mult diferită față de dualismul antagonic ce ar fi de proveniență iudeo-creștină.

În aceleași pagini, Romulus Vulcănescu are în vedere dualismul religios ilustrat în cîteva medii religioase cunoscute: parsist sau mazdeist, maniheist, paulicianist și bogomilic. Nu acceptă însă o influență serioasă, de fond, a acestor credințe (nici a celei bogomilice) asupra folclorului mitic românesc[32]. Dimpotrivă, este vorba de o tendință ce ar fi specifică dintotdeauna minții omenești. Este importantă, în acest sens, ideea de bipolaritate. Forțele multiple existente, fie mundane, fie sacre, sînt reduse în conștiința omului la două puteri originare. „*Indiferent de latitudine și longitudine, omul cugetă și simte natura și viața prin bipolaritatea elementelor și aspectelor ei antagonice, contrare sau contradictorii, prin contradicțiile reale ale constituenților sau lucrurilor, prin descoperirea opozițiilor reciproce și divergente și în cele din urmă pe complementaritatea lor*"[33]. Așadar, complementaritatea celor două puteri opuse reprezintă o formulă mitică firească și elevată, ușor de întîlnit în vechea spiritualitate românească.

[29] *Ibidem,* p. 231, cu referire la Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum,* London, 1700.
[30] *Ibidem*.
[31] J. Goetz, *Religionwissenschaftliches Wőrterbuch,* Freiburg, f.a.
[32] *Ibidem*, p. 232.
[33] *Ibidem*, p. 235.

Sînt de luat în seamă aceste concluzii, însă greu totuşi de susţinut în momentul de faţă. În fond, ce înseamnă că „*dualismul arhaic autohton s-a dovedit a fi conservator*" ? Cum am putea dovedi astăzi că doar acest dualism este neantagonic, armonios şi paşnic ? Cînd anume se poate vorbi despre un „*echilibru prestabilit*" între rău şi bine ? Dacă aşa ar sta lucrurile, adică dacă aceste două tendinţe ale existenţei ar fi în echilibru prestabilit, atunci nu s-ar mai putea vorbi în nici un fel despre aşteptare şi speranţă, credinţă şi mîntuire. Suspendată ar fi, aşadar, orice soteriologie – indiferent sub ce formă anume.

4. O perspectivă mai rezervată asupra dualismului cosmogonic

Comentariul lui Eliade în legătură cu dualismul mitului cosmogonic din acest spaţiu spiritual este deosebit de rezervat. Constată de la bun început unele elemente ce ar distinge miturile cosmogonice din această parte a lumii. „*Mai mult decît «dualismul», aceste elemente negative – oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenţei – sînt cele care dau un caracter absolut distinctiv miturilor cosmogonice româneşti şi sud-est europene. Căci, aşa cum vom vedea imediat, «oboseala» sau «decăderea» lui Dumnezeu nu fac parte integrantă din acest mit, aşa cum este el cunoscut în Asia centrală şi septentrională*"[34]. Va întîrzia mai mult asupra semnificaţiei lor, spre a le pune în legătură cu unele date de natură religioasă şi istoric-culturală. Va spune că ele reprezintă elemente ce asigură cosmogoniei un caracter distinct – chiar dramatic – mult mai mult decît ar putea să asigure atitudinea antagonică a Diavolului. Eliade va descrie într-o manieră deosebit de expresivă acest caracter distinct: „*avem de-a face cu un alt tip de Dumnezeu; suferind de singurătate, simţind nevoia să aibă un tovarăş cu care să facă Lumea, distrat, obosit, şi, în cele din urmă, incapabil să desăvîrşească creaţia numai cu propriile lui mijloace*"[35]. Se va întreba apoi dacă acest Dumnezeu ce suferă de singurătate poate fi comparat cu *Deus otiosus* din unele religii arhaice.

Eliade nu acceptă ipoteza – clasică sau mai veche – că dualismul mitului cosmogonic românesc (la fel şi unele elemente mai ciudate ale sale) s-ar explica prin influenţă bogomilică. În acest sens, invocă mai multe argumente perfect rezonabile: (1) în textele bogomilice nu se găseşte un astfel de mit cosmogonic, (2) acest mit nu este atestat în unele spaţii istorice în care secta bogomilică a fost activă (Serbia, Bosnia, Herţegovina), (3) mitul este prezent, în unele variante ale sale, în diferite părţi din Rusia, Ucraina şi regiunile baltice, zone în care credinţele

[34] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 97.

[35] *Ibidem*, p. 98.

bogomilice n-au pătruns, (4) mitul în discuție nu poate fi întîlnit în Occident, „*deși catarii și* ***patarinii*** *au difuzat pînă în Franța meridională, în Germania și în Pirinei un mare număr de motive folclorice de origine maniheistă și bogomilică*”[36], (5) „*atestarea cea mai densă a mitului se află la popoarele turco-mongole din Asia Centrală*”[37].

În cele din urmă, Eliade caută să înțeleagă structura unor diferite variante ale mitului cosmogonic. Unele din ele vor fi socotite arhaice, chiar predualiste prin motivele lor (ca atunci creația lumii se realizează prin sacrificiul de sine al divinității supreme, eventual prin scufundarea sa în apele primordiale sau cu ajutorul unor vietăți care, la porunca sa, se scufundă să aducă din ape „sămînța de pămînt”). Alte variante sînt considerate mai puțin arhaice, derivate sau profund modificate în timp. Este ceea ce se întîmplă cu narațiunile mitice în care survine o putere adversă, antagonică. În ultimă instanță, această putere va fi numită Diavol, după numele ei grecesc și neotestamentar. Cînd Diavolul reprezintă o putere antagonică față de Dumnezeu, scenariul mitic devine cu adevărat dualist. Mai mult încă, ajunge să dețină un dramatism cu totul aparte: intervin mai multe personaje și neînțelegeri, încep confruntările văzute și nevăzute, sînt activate diferite forme de viclenii, refuzuri și opoziții, totul capătă o formă deosebit de concretă și vie.

Așadar, tocmai morfologia sacrului ne spune cînd anume avem de a face cu o formă sau alta de dualism. Merită, din cîte credem, toată atenția noastră aceste considerații ale lui Eliade, importante oricînd în justa evaluare a dualismului unor mituri cosmogonice[38]. Vom avea în atenție în continuare o posibilă interpretare a

[36] *Ibidem*, p. 100.

[37] Faptul este sesizat, mai tîrziu, de Andrei Oișteanu în *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 160.

[38] Alte atitudini, în legătură cu dualismul mitului cosmogonic românesc au fost exprimate de Ioana M. Petrescu, *Eminescu, modele cosmologice și viziunea poetică*, Editura Minerva, București, 1978; Petru Caraman, *Sur l'origine thraco-illyrienne de la fraternisation rituelle chez les roumaines et chez les autres peuples balkaniques*, în *Actes du II-e Congres International de Thracologie*, II, București, 1980, p. 220; Alexandru Dima, *Viziunea cosmică în poezia românească*, Editura Junimea, Iași, 1982; Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*, ed. cit.; *idem, Ontologie și metafizică la greci. Presocraticii*, Editura Paideia, București, 1998; *idem, O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, 2001; Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 116-117; *idem, Universul mitic al românilor*, Editura Științifică, București, 1994; Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989; *idem, Dialog filosofic și filosofia dialogului*, Editura Științifică, București, 1997; *idem*, *În căutarea unei paradigme a complexității*, Editura IRI, București, 1997; Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, 1989; *idem, Ordine și haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Editura Polirom, Iași, 2004; *idem, Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, ed. cit.; Mihai

dualismului cosmogonic, așa cum o sugerează unele idei formulate de Constantin Noica.

5. Ipoteza unui dualism disimetric și orientat

Să facem în prealabil cîteva mențiuni asupra scenariului cosmogonic ce poate fi întîlnit în literatura populară din acest spațiu spiritual. Cum se poate vedea din primele enunțuri ale unor narațiuni mitice, lumea nu este creată în întregime prin conlucrarea lui Dumnezeu cu adversarul său. Cînd adversarul își face simțită prezența, unele date fundamentale ale lumii există deja: cerul „*cel mai de sus*" și apele primordiale, mîlul sau „*sămînța de pămînt*", lumina divină etc. De fapt, lumea însăși ca model sau ca schiță, cu datele ei prime, există deja prin actul divin de creație.

Ceea ce se petrece prin conlucrarea lui Dumnezeu cu unele viețuitoare, cu diavolul sau chiar cu oamenii (așa cum aflăm în unele variante ale mitului cosmogonic) reprezintă *continuarea* creației, prelungirea ei în cele mai diferite laturi și detalii (lărgimea indefinită a pămîntului, apariția unor munți și văi, despărțirea uscatului de ape, apariția unor specii de plante și animale, diversitatea mare de viețuitoare, prezența unor comportamente omenești discutabile sau negative etc.). În consecință, dualismul unui astfel de mit cosmogonic nu este neapărat primar, ci mai degrabă derivat, de ordin secund. Este posibil totuși ca acest dualism derivat, secundar, să-și afle o premisă în chiar economia originară a actului divin, în modul propriu de creație divină a lumii.

În studiul intitulat *Încercare asupra filosofiei tradiționale*[39], Constantin Noica își intitulează două secțiuni într-un mod cu totul elocvent: *Ethosul neutralității* și *Ethosul orientării*. Spune la un moment dat că secolul al XIX-lea și, parțial, secolul al XX-lea sînt dominate de „*un anumit ethos al neutralității*"[40]. Acest fapt devine evident mai ales în felul în care este exercitată rațiunea omenească; aceasta decide, „*cîntărește, estimează și dă valoare logică lucrurilor*", dar nu indică și nu asumă un sens al acestora. Cînd este vorba de o dualitate, precum particular – universal, ea caută să egaleze termenii, ca atunci cînd îi consideră doar contradictorii și ireductibili unul la celălalt. Or, va spune Noica, filosofia trebuie să vadă dincolo de aceste dualități. Gîndirea înțelege în definitiv că termenii unor dualități nu sînt egali. Dimpotrivă, „*unul din termeni e mai slab decît celălalt*"[41]. Aceasta înseamnă

Coman, *Mitologie populară românească,* Editura Minerva, București, 1986; *idem, Mitos și Epos*, Editura Cartea Românească, București, 1985; *idem, Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, București, 1980.

[39] Studiul este cuprins, ca o primă parte, în scrierea *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

[40] *Ibidem*, p. 110.

[41] *Ibidem,* p. 112.

că o anume dualitate este dinamică, procesuală și orientată, nicidecum neutră. Iar orientarea ei exprimă sensul devenirii către ființa deplină a celor existente. Cum va afirma Noica în mai multe rînduri, devenirea are loc dinspre ființa nedeterminată către ființa determinată sau deplin mijlocită (așadar, nu dinspre neființă către ființă, nici dinspre haos către cosmos, cum se spune adesea în grabă).

Dacă revenim la inegalitatea firească dintre termenii unor dualități, se poate spune că doar un termen îl contrazice cu adevărat pe celălalt, nu și invers. De exemplu, particularul poate contrazice universalul, însă acesta din urmă nu contrazice particularul, ci caută să-l ridice la nivelul său, îi oferă posibilitatea să devină el însuși universal într-o anumită privință. La fel și în alte situații: neființa contrazice ființa, însă ființa nu contrazice neființa; răul contrazice binele, însă binele nu contrazice ceea ce este mai puțin decît el însuși, ci caută să-l elibereze de puținătatea sa.

Avînd în vedere argumentele lui Noica, aflăm destule motive să vorbim despre un dualism univoc sau disimetric. Un astfel de dualism ar trebui recunoscut cel puțin în cazul în care dualitatea cosmogonică (Dumnezeu – adversar, Creator – demiurg etc.) reprezintă corelația unor termeni profund inegali. De acest lucru ne putem da seama dacă urmărim cu atenție una sau alta din versiunile mitului cosmogonic. Astfel, în versiunea transmisă de Elena Niculiță-Voronca, în *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, se pot observa ușor cîteva situații care descriu un astfel de dualism parțial, unilateral.

„*Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul umblau pe deasupra. Iată să întâlnesc amîndoi. «Cum te cheamă pe tine ?» – zice Dumnezeu. «Nifărtache», zice Dracul. «Da pe tine ?», întreabă Dracul. «Pe mine mă cheamă Fărtache», zice Dumnezeu. «Haide ș-om face pământ», zice Dumnezeu. «Haide», zice Nifărtache. «Bagă-te în mare și ia pământ în numele meu», zice Dumnezeu. Nifărtache se bagă și zice: «Iau pământ în numele meu, nu într-al tău». Cînd scoate mîna din apă, nu mai era nimic, pământul tot s-a fost spălat. «Vezi, zice Dumnezeu, că ai scos în numele tău, nu într-al meu. Mai bagă-te odată». Nifărtache se bagă și zice tot ca dintăi: «Iau în numele meu, nu într-al tău». Dară Dumnezeu a făcut gheață deasupra; pănă ce a spart el gheața, pământul iar s-a fost spălat. «Vezi, zice Dumnezeu, iar n-ai făcut cum ți-am zis eu!» Dintăi, Dracul sta pănă în genunchi în apă, pe urmă pănă în brîu, amu era pănă în gît. «Ia seama, i-a zis Dumnezeu, că îndată te-neci». El s-a plecat și tot n-a făcut cum i-a zis. Dumnezeu iar a prins gheață. Cînd s-a suit sus ș-a văzut că amu nu mai are pământ nimică în mînă și avea să se înece, a zis: «Apoi dar lasă să fie și într-al lui». Cînd a zis vorbele aceste, atăta pământ a rămas cît era pe sub unghii, și cu acela a ieșit afară. Dumnezeu a luat un pai, i-a scobit unghiile și din țărna aceea a făcut o turtiță, a pus-o în palmă, a suflat*

și a bătut cu palma deasupra. Cînd deschide, este pămînt cît un pat. Pune turta pe apă: «Amu avem pămînt pe ce ne culca la noapte», zice Dumnezeu.

Vine seara, se culcă alături, dar Nifărtache îl tot împinge pe Dumnezeu să-l înece. Și l-a tot împins toată noaptea; cînd se uită a doua zi, era pămînt cît este și astăzi, el tot creștea sub Dumnezeu !"[42].

Putem ușor observa că, de la bun început, Dumnezeu și Dracul își anunță distinct numele lor. Din punct de vedere religios, numele unor astfel de instanțe reprezintă însăși puterea lor, realitatea lor în ceea ce are ea esențial. Or, Dumnezeu se numește pe sine cu un termen pozitiv („Fărtache"), iar Dracul, cu un nume negativ („Nifărtache"). De fapt, numele Dracului este obținut printr-o simplă negație, spre a i se indica rolul său adversativ. După ce își anunță numele proprii, urmează o altă etapă în manifestarea puterii lor. Este vorba de însăși crearea pămîntului și a celorlalte elemente ale lumii. Inițiativa aparține lui Dumnezeu („*Haide ș-om face pămînt, zice Dumnezeu*"). Același Dumnezeu deține proiectul inițial al creației („*Bagă-te în mare și ia pămînt în numele meu, zice Dumnezeu*."). Expresia „*în numele meu*" este absolut decisivă în opera de creație a lumii; nimic nu poate fi creat în chip originar decît prin inițiativa lui Dumnezeu și în numele Său. Doar că Dracul, conform naturii sale adversative, nu respectă porunca lui Dumnezeu („*Iau pămînt în numele meu, nu într-al tău*", își va spune atunci cînd coboară în mare). Întrucît a voit să ia pămînt în numele său, Dracul nu a putut să aducă de pe fundul mării „*sămînța de pămînt*". Abia cînd s-a scufundat a treia oară și cînd a acceptat să ia pămînt în numele lui Dumnezeu, el face ceea ce i s-a poruncit.

Există încă un episod semnificativ pentru acest gen de dualitate disimetrică și orientată. Așezați pe turta de pămînt, Dumnezeu și Dracul se odihneau ca după o zi de muncă. De fapt, Dumnezeu își manifestă odihna sa ca pace deplină a creației sale, iar Dracul, ca răstimp în care ar fi putut să realizeze alte năzuințe egoiste și orgolioase; cum spune narațiunea mitică, Dracul voia să rămînă singur pe turta de pămînt, singurul stăpîn al celor create pînă atunci. În acest scop, el caută să-l împingă pe Dumnezeu în ape și să-l înece, cum se exprimă naratorul popular. „*Și l-a tot împins toată noaptea, cînd se uită a doua zi era pămînt cît este și astăzi, el tot creștea sub Dumnezeu*"[43]. Așadar, voința potrivnică a lui Nifărtache se manifestă tot timpul. Însă acestei voințe nu-i răspunde o alta tot potrivnică. Dumnezeu nu apare nici o clipă ca voință opusă voinței celuilalt, el nu se manifestă ca opus sau ca adversar.

[42] Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică, ed. cit.*, p. 23.

[43] *Ibidem.*

Astfel de situații mitice ne determină să credem că dualismul cosmogonic deține o formă cu totul distinctă. Nu este – în cazul concret de mai sus – un dualism absolut sau radical. Nu reprezintă nici un dualism fără ieșire, ca atunci cînd orientarea decisă către creație ar fi amînată la nesfîrșit. Dimpotrivă, este vorba de un dualism disimetric, întrucît adversitatea se manifestă explicit dintr-o singură parte. Nu mai puțin, dualismul cosmogonic propriu acestui mit este unul orientat, întrucît creația ca atare este posibilă, ea se realizează sub forma acestei lumi concrete.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 3/2011, p. 393-402)

Bibliografie

Gheorghe Ciaușanu, *Superstițiile poporului român, în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi,* ediție critică, prefață și indice tematic de I. Oprișan, Editura Saeculum I.O., București, 2005.

Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Fărtat*, în „Columna lui Traian", VII, 1870.

Simeon Florea Marian, *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic comparativ*, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum, București, 2000.

Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică,* I, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998.

Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007.

Ion I. Russu, *Limba traco-dacilor,* ediția a II-a, Editura Științifică, București,1967.

Theofil Simenschy, Gheorghe Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indoeuropene*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981.

Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982.

Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.

Modele retorice ale invocației în contextul religiozității populare

Ioana REPCIUC

În actualul cadru epistemologic, putem aborda invocația (în sens restrîns, chemarea zeului de către om) fie din perspectiva fenomenologiei religiei, căci rugăciunea a fost considerată experiența religioasă prin excelență, „*religia în act*" (William James), fie într-un context paradigmatic și istoric al formulelor retorice specifice diverselor religii, comparînd tipurile de comunicare dintre om și divinitate. Un al treilea mod de abordare ar fi cel socio-antropologic, perspectivă pe care o considerăm cea mai potrivită relevării aspectului concret al diversității formale și a substratului ritualic al invocației.

Spre deosebire de fenomenologia religiei, care alătură fragmentele structurilor religioase în afara unui context determinat, antropologia religiilor este foarte mult bazată pe date etnografice (Kunin 2003: 150), pe care specialiștii s-au cantonat pînă la incapacitatea de a construi modele teoretice care să sintetizeze informațiile de teren. Încă de la începuturile sale, antropologia și-a construit modele incipiente de înțelegere a religiilor primitive, dezvoltîndu-se ca o știință holistică și comparativă. Observarea atentă a realității etnografice, dar și demersul comparativ și epistemologic ce a urmat, au condus la o îndelungată chestionare asupra raporturilor dintre magie și religie. Aproape că nu există școală antropologică care să nu fi fost sedusă de înțelegerea adecvată a acestui cuplu de constante ale spiritualității umane. Dialectica, spectaculoasă pentru un observator imparțial de astăzi, nu a fost însă suficientă pentru a se tranșa între teoria frazeriană, de pildă, a magiei care evoluează spre religie, și cea de esență teologică, care susținea apariția magiei într-o epocă de pierdere a încrederii în religie. Pe scurt, s-a ajuns, printr-o speculație puristă, la a se considera magia ca derivînd dintr-un act de încredere totală în forțele omului de a comanda naturii, o încredere nemărginită în cuvînt, în capacitatea sa performativă, iar atitudinea religioasă este una respectuoasă, supusă, în fața *numinosului*, în termenii lui Rudolf Otto. Ca o sinteză, religia ar fi „*un apel la forțe mai mari*", cum spunea Malinowski, un admirator declarat al lui Frazer. Mergînd pe această linie, care încearcă să introducă ambele raportări ale omului la

sacru într-o aceeași ecuație, am spune, ducînd mai departe o distincție făcută de filosoful imaginarului, Jean-Jacques Wunenburger, că modul magic trimite la *sacrul de transgresiune* sau *de exces*, iar religia la *sacrul de respect* sau *de profunzime* (Wunenburger 2000: 35). Această axiomă epistemologică provizorie este susținută de o deschidere a viziunii studiilor biblice contemporane, dar și de actualele încercări de a se oferi o definiție sociologică a religiei. Un sociolog român, familiarizat cu textele magice, oferă relației conceptuale invocate o interpretare asemănătoare: „*Magia este un act îndrăzneț, religia este un act de renunțare, abdicare, resemnare și supunere.*" (Herseni 1976: 173).

Clarificarea acestui context încă ambiguu poate fi realizată printr-o revenire la particularitățile retorice, lingvistice și funcționale ale relației comunicative dintre Dumnezeu și om, o revenire la evidența atît de bogată a textului și a practicii semiotice care-l însoțea în ritualurile magice sau religioase, o acceptare a colaborării implicite dintre modelele retoricii religioase și cele ale retoricii specifice fenomenului magiei tradiționale. Un cercetător al magicului specific creștinătății timpurii face următoarea observație care are rolul de a sintetiza ceea ce nu s-a recunoscut și ceea ce nu s-a dezambiguizat timp de un secol și ceva de studii în domeniul magico-religiosului: „*Totuși, este dificil, dacă nu imposibil să fie stabilită o distincție fenomenologică între incantațiile magice și rugăciunea religioasă sau între ritualul magic și cel religios…*"[1] (Aune 2006: 374). De asemenea, un exeget al formelor de rugăciune a încercat să identifice caracteristici expresive și retorice care trec din inventarul consacrat al magiei în structura formală a religiosului: limbajul arhaic, litanii repetitive invocînd îngeri și sfinți, recursul la tehnici verbale speciale, cum ar fi plîngerea sau șoptirea. (Zaleski 2006: 40). Invocația originară în mediul religios are diverse forme, de la simpla adresare, laudă, tutuire, murmur, la strigăt și pînă la plîngere, fiindu-i specifică o articulare ascendentă, sacadată. Se observă că toate aceste forme evocă un grad diferit de faticitate, iar măsurarea implicării strategiilor discursive în acest cadru nu se poate face decît prin analiza substratului mentalității arhaice.

Din punct de vedere al retoricii clasice, *invocatio Dei* se aseamănă, prin prisma funcționalității sale poetice, cu antica „*invocație a Muzei*", devenind dintr-un ritual veritabil al punerii energiei creative sub protecția divină, o simplă strategie retorică de captare a atenției publicului. Vasile Florescu observa că „*transformarea așa-numitei* ***captatio benevolentiae*** *în* ***invocatio Dei*** *este încă un aspect al ruperii elocvenței creștine de tradiția antică și al accentuării literaturizării ei în direcția poetică*" (Florescu 1973: 110). În spiritul aceleiași pierderi a rostului magico-religios

[1] În limba engleză, în original: „*It is difficult if not impossible to establish a phenomenological distinction between magical incantations and religious prayer or magical and religious ritual…*".

al invocației, Gheorghe Vrabie consideră că versurile care anticipează intriga baladei *Corbea* („*Ochii la cer îndrepta*, / *la Dumnezeu se gîndea*, / *la Dumnezeu se uita*, / *Dumnezeu că se-ndura*, / *Dumnezeu l-nvrednicea*…") sînt doar un „clișeu" retoric (Vrabie 1990: 137).

O încercare valabilă de definire a invocației am întîlnit-o la Gadamer, care înțelege importanța teonimiei în cadrul respectivei structuri verbale. Hermeneutul german raportează direct invocația la numirea zeului de către om, căci aceasta „*trimite, în mod vădit, dincolo de ceea ce știm, și face să devină vizibil ceea ce se sustrage propriilor noastre prehensiuni și concepte*" (Gadamer 2000: 132). Același autor, analizînd într-un context reunit experiența estetică și cea religioasă, înțelege că folosirea religioasă a cuvîntului presupune o autoîmplinire a sensului și o obligativitate reciprocă din partea celor doi participanți la acest act de comunicare, rugăciunea fiind, alături de textul juridic și cel poetic, un text „eminent" (care „*stă scris*"). Este important faptul că Gadamer simte prevalența Numelui asupra oricărui text epic sau liric ce ar însoți această energie inițială. E adevărat că mai tîrziu, invocația simplă s-a complicat, ajungîndu-se la complexe verbale de tipul „laudă" în debutul rugăciunii, apoi cererea sau plîngerea, și promisiunea sau făgăduința în final, însă Gadamer nu face decît să urmeze o veche tradiție hermeneutică și filosofică ce avansează echivalența între rectitudinea numelor divine și adevărul rugăciunii, eficacitatea acesteia. Totuși, așa cum arată retorica antică, eufemismul era folosit de multe ori în debutul ceremoniilor religioase, conform dicteului *bona verba fari*, din teama de a nu supăra divinitățile cu nume care nu erau pe placul acestora (Du Marsais 1981: 130).

Origen identifică în Biblie două accepții ale „invocării" (*proseuchè*): cea de 'rugăciune', în accepție obișnuită, și cea de 'făgăduință' (Origen 2006: 37). Modelul retoric al invocației ca făgăduință apare în fluxul verbal ca o serie de propoziții condiționale, încheiată cu propoziția principală care se referă la făgăduința propriu-zisă, iar acest contract verbal care se oficializează între ființa umană și Dumnezeu este de factura *schimbului-dar*, după principiul „do ut des", un tip arhaic de cerere implicită adresată divinității. În mentalitatea folclorică, se regăsește același mod de invocare arhaic; într-o colindă din Banat, sacrificiul oferit unui străvechi zeu pastoral este configurat în baza sincretismului cu momentele-cheie ale calendarului creștin: „*Nu ne lăsa, Doamne-aici*, / *Că noi ție ți-om plăti*: / *La Ispas un bruj de caș*, / *La Crăciun un cojoc bun* / *Și la Paști un miel frumos*." (*Colinda Colo-n jos, Doamne în jos*) (Pop 1998: 81). E. Benveniste credea că rugăciunea este ea însăși o ofrandă, fiind asimilată, în religia vedică, cu suflul și hrana, că ea acționează prin formulele fixe ce însoțesc ritualurile și pun omul în legătură cu divinitatea (Benveniste 1969: 223). Darul, omagiul, lauda, imnul sînt, de fapt, altfel de forme ale invocației ca raport absolut al omului cu sacrul.

Oricîtă divergență sau, mai bine zis, diversitate s-ar mai putea provoca în acest domeniu conceptual, magia și religia își împart un teritoriu ritualic și poetic evidențiat de majoritatea teoreticienilor, și anume relația specială cu ființe supraumane care pot interveni și atenua slăbiciunile, lipsurile, nemulțumirile ființei umane. Una dintre definițiile religiei cel mai bine primite de către comunitatea specialiștilor în antropologia religiei, formulată de Melford Spiro, are în centru apelul la „*ființe supranaturale consacrate din punct de vedere cultural*" (Spiro 1966: 96). Din această perspectivă, *invocația*, care se integrează în structura deschisă a rugăciunii magice sau religioase, este un indice cultural și un instrument retoric care oferă o cale de înțelegere atît a invocatorilor, a sentimentelor și atitudinilor religioase care provoacă deschiderea cuvîntului către Altul (a religiozității individuale și colective), cît și a invocaților, a ființelor supranaturale care sînt aduse în realitatea credinciosului prin numire și chemare, o hermeneutică a prezenței destinatarului și destinatorului.

Religiozitatea populară, ca atitudine specifică a „*religiei de aici*", adică a religiei domestice, pe care Jonhatan Z. Smith o situa în antiteză cu „*religia de acolo*", elitistă și instituționalizată (Smith 2003: 21) se manifestă pe canavaua mitologică a vîrstei de aur, din care omul are fericita amintire că Dumnezeu și Sfîntul Petru umblau pe pămînt, cum spun atîtea legende populare românești. De aici și supraviețuirea în textele folclorice a „*arhetipului descinderii*" (Ruxăndoiu 2001: 325), transfigurat pe planul relației discursive în modelul retoric al apropierii și familiarității față de interlocutor. În acest context, cognitiviștii din știința religiei ar spune că este vorba despre antropomorfizarea instanțelor divine, de unde și limitarea omnipotenței și omniprezenței zeilor (Barrett 2002: 95-96). Memoria familiarității și a întîlnirii, vocația asemănării în calități și defecte se convertesc în ceea ce Paul Ricoeur numea „*structură de apel*" (Ricoeur 1996: 13), fiind integrată în poetica biblică în categoria discursului imnic. Hermeneutul francez recunoaște că „*fenomenologia este condamnată să treacă prin furcile caudine ale unei hermeneutici textuale sau scripturare*" (Ricoeur 1996: 17), fiindcă astăzi doar limbajul mai poate oferi mărturia acestei relaționări speciale dintre om și transcendent. Și Ricoeur, precum alți observatori ai fenomenologiei discursului religios, evocă această putere a Numelui în textul biblic, observă că există, pe de o parte, o ascundere a esenței celui chemat (cu punctul central în Exodul 3, 14: „*Eu sînt cel ce sînt*"), generînd, pe de altă parte, „*un policentrism al numirii lui Dumnezeu*" (Ricoeur 1996: 34).

Pentru a putea descrie modelele retorice cu valențe ritualice de profunzime care apar în descîntecele românești, vom împrumuta o grilă de lectură de la un fenomenolog al religiei care are meritul de a fi analizat discursul metafizic dintr-o perspectivă pragmatică deosebit de coerentă. Jean-Luc Marion consideră că modul de adresare către divinitate poate fi încadrat într-una dintre următoarele categorii:

„*o împingere cît mai departe a catafazei*" (rostirea tuturor numelor, atributelor, metaforelor posibile), „*apofaza strictă*" (denominări minimaliste, tautologice, deictice, onomatopeice) și „*calea eminenței sau a discursului de laudă*", pe care o califică, în plus, ca o cale a dialogului (Marion 2007: 167). De fapt, în acest ultim caz este vorba despre un dialog parțial susținut de mecanismul perlocutor generat de unicul actant verbal. Strategiile perlocutorii ale acestui dialog parțial au apărut într-o istorie a sacrului, ale cărei urme pot fi descifrate în magia populară românească, cînd s-a trecut de la comunicare nemediată între divinitate și om, din vechile religii babiloniene și mesopotamiene, la ascunderea divinității, îndepărtarea, retragerea acesteia, care obligă ființa umană să recurgă la diversele strategii retorice. Popoarele primitive, care credeau într-un *deus otiosus* ce putea uita sau adormi, încercau prin forme specifice de apel să-i amintească de lumea umană, formulă care apare atît în vechile descîntece chaldeene către spiritele pămîntului sau apelor, cît și în *Plîngerile lui Ieremia*: „*Tu știi, Doamne, adu-Ți aminte și mă cercetează !*" (15:15). În descîntecele noastre, folcloristul Artur Gorovei a identificat aceeași structură: „*De-o fi cuțitul și junghiul de la Dumnezeu / Dumnezeu să-și aducă aminte / de leacul lui Ion / și să-l aducă !*" (Gorovei 1931: 26). Vechii hittiți nu îndepărtau, ca posibilitate a apariției bolilor și intervenția în existența lor a spiritelor malefice, această uitare sau plecare a zeului benefic suprem, care nu doar era implorat să se întoarcă, ci i se trasau cărări spre casă, pe care se așezau jertfe alimentare abundente și era arsă tămîie spre a-i fi pe plac (Daniel 1986: 122).

Blestemarea directă a divinității, sau amenințarea intermediarului divin, are tot finalitate pragmatică, însă rolul jucat de invocator este exclusiv magic, aici pierzîndu-se partea incipientă a respectului de inspirație religioasă; este cazul unei „*vrăji la tăietor*", performată în ajunul Anului Nou: „*Sfînt Vasile ! M-aș ruga / Pe mine-a mă asculta / Iar de nu, te-oi cuvînta / Și de rău te-oi blestema…*" (Marian 1898: 138). Zeul sau agentul divin este tratat ca o divinitate mînioasă și care, la rîndul ei, blestemă umanitatea neascultătoare, aceasta fiind o constantă a religiozității medievale (Mazilu 2000: 170-179). Putem spune că blestemul divinității este sacrul prin transgresiune în formă hiperbolică, însă, de fapt, acesta este o strategie persuasivă care are la bază aceeași dorință de a provoca manifestarea, după cum demonstrează și prezența condiționalei.

De asemenea, considerăm foarte importantă analiza conținutului semantic al timpurilor verbale în relație cu rostul magic al verbelor de instituire. Căci trebuie să ținem cont de faptul că vorbirea incantatorie creează realitate, fiind, în spirit magic, ceea ce Aristotel numea o rostire enunțiativă, adeveribilă. În *Despre interpretare*, Stagiritul exclude din categoria logosului rugămintea, lăsînd-o în seama retoricii și a poeticii (Aristotel 1998: 12). Totuși, modul magic se folosește și de rostirea vocativă, imperativă, interogativă, dubitativă, și mai ales de cea numită de stoici

„aratică" (rugămintea). Am observat deja că toate aceste tipuri de rostiri, altele decît prezentul axiomatic, pot fi regăsite în textele magico-religioase. Nu este lipsit de importanță că majoritatea comentatorilor tratatului lui Aristotel s-au oprit cu predilecție asupra problemei vorbirii vocative, care oferă sens doar prin rostirea numelui. Revenind la semantica timpurilor folosite de performerii magiei, W. Thalbitzer, un etnograf care a cercetat pe teren „*rugăciunile magice*" ale eschimoșilor, observa că aceștia utilizau foarte mult verbe la indicativ prezent, deși sensul acestora era, de fapt, de optativ sau de imperativ, în incantații precum: „*Spiritul malefic trece pe lîngă mine fără să mă bage în seamă*" (Lévy-Bruhl 2003: 260). Conjunctivul este un alt mod care generează discursiv realitatea dorită, păstrînd expresivitatea dubitativului.

Cercetarea magiei verbale românești, a descîntecelor, precum și a altor reminiscențe magice și ritualice păstrate în întregul folclor românesc scoate în evidență existența unei invocații eterogene, magico-religioase, în care ființele supranaturale sînt chemate prin strategii retorice diverse, de la respectul apofatic la amenințarea catafatică. Sincretismul religios se face prezent și în eterogenitatea galeriei destinatarilor, invocatorul popular cere echilibrul vital de la „*puterile misterioase*", așa cum observa Moses Gaster într-o conferință londoneză, pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea (Gaster 1883: 401-403), nume conservate de-a lungul existenței milenare a civilizației noastre folclorice, deși neînțelese, copiate și reluate pentru virtuțile lor intrinseci, asigurate prin tradiție. Este un inventar impresionant, de la puterile vechilor religii ctoniene (demonstrată și prin prevalența zeității feminine în descîntece) sau solare, și pînă la prezența majoritară a divinităților creștine. După cum se știe, în literatura ebraică precreștină, *Tetragrammatonul*, numele secret al lui Dumnezeu, este cel care, prin numire sau scriere, este numele taumaturgic, integrîndu-se în ceea ce Marion caracteriza ca fiind saturarea catafatică a discursului invocator. Problema talismanelor în cultura românească este foarte interesantă și este legată, într-adevăr, de această credință în stăpînirea ipostazelor teonimice prin simpla invocare a Numelui, dar și importanța formulelor eufemistice. Valența augurală a numelui lui Dumnezeu este subliniată și în teologia ortodoxă: „*Prin **invocare**, numele se rostește ca o binecuvîntare și e pus ca pecete dumnezeiască pe fiecare ființă sau lucru*", spune Paul Evdokimov, un exeget al rugăciunii ortodoxe (Evdokimov 1996: 33).

În descîntecele românești dă de gîndit, din acestă perspectivă, a sincretismului magico-religios, formula retorică prezentă într-o măsură covîrșitoare în finalul descîntecelor: „*Leacu di la Dumnezeu / Cu cuvîntu meu.*" (din Botoș-Suceava) (Ciubotaru 2005: 303), sau „*Discînticu di la mini / Leacu-i di la Iisus Hristos / Și di la Maica Precista.*" (din Bălțați-Iași) (Ciubotaru 2005: 304) sau „*Leac, amin / Vorbili mele să fie dăplin / Și lui Dumnezeu mă-nchin*" (din județul Vîlcea)

(Rădulescu-Codin 1986: 558). Din prisma religiozității populare, aceste formule evidențiază interacțiunea la nivelul discursului între capacitatea magică, performativă a cuvîntului uman și speranța general-umană în intervenția divinităților creștine. Ca structură retorică, apelul verbal al descîntătorului la forța sacrului nu este o invocație propriu-zisă, ci una indirectă, marcată de o anumită viziune a ființei arhaice în raporturile sale cu divinitatea. Situată între valențele sacrului de respect și cele ale sacrului de transgresiune, modelul invocativ discutat rezultă în urma combinării încrederii în indicativul „tare", cu sens de optativ sau imperativ, și forța rostirii Numelui. În termenii lui Marion, avem aici o combinație între modelul catafatic, al îndrăznelii de a invoca numele puternic al divinității creștine, cu modelul laudei, marcat de speranța de a determina un destinatar nevăzut să se manifeste. O fază intermediară, de la invocația directă la cea indirectă este o structură hibridă, aparent stranie din punct de vedere lingvistic, pe care am întîlnit-o într-un corpus de descîntece culese din județul Sălaj: „*Io, Doamne, i-am descîntat / Tu, Doamne, dîn cer / Leacu să-i fie dat !*" (Burghele 1999: 114). Se observă că în primele două versuri ale fragmentului se menține invocația directă, iar în ultimul se trece la modelul indirect.

Se consideră în istoria religiilor, dar și în etnologia riturilor magice, că rostirea nesfîrșită și melodizată a numelui sau a numelor divine, mai mult sau mai puțin ascunse sau revelate, ar fi o formă originară a rugăciunii, ritmul vibratoriu, melopeea, mantra sau acele *voces magicae* cum le numeau latinii, ritmul culminează în dezavantajul sensului și a limbajului articulat. Cercetătorii culturilor antice vorbesc despre o varietate impresionantă a acestor mijloace ritmice de invocare a zeilor: incantații imploratoare, alături de cîntece mistice (Bremmer 2002: 9). Această eficiență simbolică a ritmicii invocative este probată și în descîntecele românești prin plasarea la începutul ritualului verbal a termenului religios consacrat „Amin", repetat din rațiuni magice și ritmice, și nu religioase. „Aminul" exclusiv magic este de multe ori urmat de o invocație a unor nume sacre, care și-au pierdut cu totul sensul pentru invocator, alese pentru că au rimat cu „amin-ul" din rugăciune. Astfel, „Cosmadamin" devine o formulă magică ce a fost creată din amalgamarea numelor sfinților anarghiri Cosma și Damian.

În semiotica discursului religios, s-a încercat o tipologizare a actului verbal care este rugăciunea (ex. rugăciunea verbală și rugăciunea mentală, colectivă și individuală). Opinia sociologiei religiilor este că există, totuși, o paradigmă evolutivă a rugăciunii: rugăciunea gestuală (gestul invocator), precede rugăciunea verbală (un ritual complex verbal-gestual), ajungîndu-se la forma esențializată, maxim spiritualizată a rugăciunii mentale, individuale. Anterioritatea gestului față de cuvînt, în cadrul relației comunicative dintre pămînt și cer, este evidentă și în folclorul românesc, în texte care mărturisesc urmele unei religii solare: „*La poartă*

la Ţăligrad / Şade-un voinic supărat / Şi cu faţa către Lună / Şi rugînd măicuţă bună / Şi cu dosul către stele / Şi rugînd maica cu jele…" (balada *Cununia fraţilor*, din judeţul Hunedoara) (Taloş 2004: 393). Avem aici o rugăminte a feciorului către mamă, într-un context laic, dar care păstrează datele ritualului solar şi esenţa gestului în rugăciune. Un alt exemplu este o invocaţie către Soare dintr-o colindă maramureşeană, în care „boierii" sînt întrebaţi de unde au „căpătat" darurile augurale din pomul „înrămurat": „*Noi le-am căpătat / De la sfîntul Soare / Cu mare rugare, / În coate şi-ngenunche, / Cu rugăciuni multe.*" (Pop 1998: 79). Dar o prevalenţă a gestului invocator care precede invocaţia verbală apare şi în textele biblice: „*Întins-am către Tine mîinile mele…*" (Psalmul 142, 6) sau „*Către Tine, cel ce locuieşti în cer, am ridicat ochii mei…*" (Psalmul 122, 1), sugerîndu-se importanţa acordată, în general, în textele religioase descrierii gestului.

Justificarea ritualităţii rugăciunii a fost făcută parţial, dar definitoriu, de un mare sociolog francez, component al şcolii lui Emile Durkheim, Marcel Mauss. Interesant este faptul că acesta este un important cercetător al fenomenului magiei tradiţionale. Se pare că teza sa de doctorat, începută la debutul carierei sale, nu a putut fi niciodată terminată, dar nevoia intensă de a înţelege acest fenomen religios l-a condus pe savantul francez de la sociologie şi etnologie la ştiinţele limbajului şi filologia comparată, la sanscritologie şi sinologie. Chiar dacă cercetarea rugăciunii, începută în 1909, nu va fi niciodată încheiată, resursele ştiinţifice cîştigate de Mauss în lungul şi întortocheatul itinerariu pornit în căutarea gramaticii de profunzime a discursului invocator va da naştere la studii paralele, de mare valoare pentru etnologia contemporană (despre magie, despre dar şi sacrificiu, despre *mana* ş.a.). Dacă unchiul său, sociologul Emile Durkheim, îi trimitea pe sociologi, şi mai ales pe ei, să determine esenţa socială, pe care el o vedea caracteristica definitorie a rugăciunii, sociologia fiind mai în măsură decît teologia în acest domeniu, Mauss va înţelege să facă risipă epistemologică, spre a pătrunde pe teritoriul complex al acestui obiect de studiu. Experienţa etnologului francez rămîne un exemplu grăitor pentru demonstrarea dificultăţii acestei abordări interdisciplinare, însă este şi un imbold pentru o înţelegere mai cuprinzătoare a fenomenului spiritualităţii arhaice.

În concluzie, invocaţia magico-religioasă, prezentă în descîntecele româneşti, îmbină conştiinţa arhaică orientală, încrezătoare în mutaţia ontologică a lumii prin rostire, în ponderabilitatea magică a *dabar*-ului veterotestamentar (cuvîntul-lucru), şi raţionalitatea grecilor antici, cei care ştiau să se folosească de eficacitatea retorico-pragmatică a *logosului* (cuvîntul-gînd). Descîntătorul şi fiinţa rugătoare, magicianul şi retorul se întîlnesc astfel în misterioasa configuraţie a lui *Homo religiosus*.

(Publicat în „Text şi discurs religios", nr. 1/2009, p. 301-310)

Bibliografie

Aristotel, 1998, *Despre interpretare*, Traducere, cuvînt înainte, note și comentariu de Constantin Noica, Editura Humanitas, București.

David Edward Aune, 2006, *Apocalypticism, Profecy and Magic in Early Christianity*. Published by Mohr Siebeck, Tübingen.

Justin L. Barrett, 2002, *Dumb Gods, Petitionary Prayer and Cognitive Science of Religion*, în *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, edited by Ilkka Pyysiainen and Veikko Anttonen, Continuum International Publishing Group.

Jan N. Bremmer, Jan R. Veenstra (ed.), 2002, *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Leuven-Paris-Dubley M.A..

Émile Benveniste, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Les Editions de Minuit, Paris.

Camelia Burghele, 1999, *Descîntece populare terapeutice din județul Sălaj*, Editat de Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare Sălaj, Zalău.

Silvia Ciubotaru, 2005, *Folclor medical din Moldova. Antologie și corpus de texte*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași.

Constantin Daniel, 1986, *Studiu introductiv* la *Gîndirea hittită în texte*, traducere, note introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică și Enciclopedică, București.

Cesar-Chesneau du Marsais, 1981, *Despre tropi sau despre diferitele sensuri în care poate fi luat un același cuvînt într-o aceeași limbă*, traducere de Maria Carpov, Editura Univers, București.

Paul Evdokimov, 1996, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, traducere de Carmen Bolocan. Prefață de Olivier Clement, Editura Polirom, Iași.

Vasile Florescu, 1973, *Retorica și neoretorica. Geneză; evoluție; perspective*, Editura Academiei, București.

Hans-Georg Gadamer, 2000, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Editura Polirom, Iași.

Moses Gaster, 1883, *Literatura populară română*, Editura Haiman, București.

Artur Gorovei, 1931, *Descîntecele românilor. Studiu de Folklor*, București.

Traian Herseni, 1976, *Literatură și civilizație. Încercare de antropologie literară*, Editura Univers, București.

Seth D. Kunin, 2003, *Religion: The Modern Theories*, Edinburgh University Press.

Lucién Lévy-Bruhl, 2003, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, traducere de Raluca Lupu-Oneț, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Simeon Florea Marian, 1898, *Sărbătorile la români*. *Studiu etnografic*, vol. I, București.

Jean-Luc Marion, 2007, *Ceea ce nu se spune – apofaza discursului iubitor*, în *Vizibilul și revelatul. Teologie metafizică și fenomenologie*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu.

Dan Horia Mazilu, 2001, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași.

Origen, 2006, *Despre rugăciune*, traducere de Mihai Vladimirescu, cuvînt înainte și note de Radu Duma, Editura Herald, București.

Dumitru Pop, 1998, *Folclor românesc din Crișana și Banat, de la începutul secolului al XX-lea*. Ediție îngrijită, cuvînt înainte și introducere de …. Postfață de Georgeta Corniță, Editura Umbria, Baia-Mare.

C. Rădulescu-Codin, 1986, *Literatură populară I. Cîntece și descîntece ale poporului*, cu 50 de arii populare, ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb,studiu introductiv de Dan Simionescu, București, Editura Minerva.

Paul Ricoeur, 1995, *Experiență și limbaj în discursul religios*, în volumul *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, postfață de Ștefan Afloroaiei, Editura Polirom, Iași.

Pavel Ruxăndoiu, 2001, *Folclorul literar – în contextul culturii populare românești*, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", București.

Johnatan Z. Smith, 2003, *Here, There and Anywhere*, în *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* edited by Scott Noegel, Joel Walker, and Brannon Wheeler, Pennsylvania State University Press.

Melford E. Spiro, 1966, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, în Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London.

Ion Taloș, 2004, *Cununia Fraților și Nunta Soarelui: incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal,* Editura Enciclopedică, București.

Gheorghe Vrabie, 1990, *Din estetica poeziei populare românești. Analize stilistice și literare*, Editura Albatros, București.

Jean-Jacques Wunenburger, 2000, *Sacrul*. Traducere, note și studiu introductiv de Mihaela Căluț. Postfață de Aurel Codoban, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Philip Zaleski, Carol Zaleski, 2006, *Prayer: A History*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston.

Imaginarul creștin în denumirile populare românești de plante

Ioan MILICĂ

1. Preliminarii

Oglindirea credințelor religioase în lexicul unei limbi istorice este o realitate de necontestat din moment ce cuvintele, și, mai precis, numele „pot dezvălui informații cruciale privind genul, înrudirea, originea geografică și religia" vorbitorilor (Bodenhorn & vom Bruck 2006: 4). Ca versiune miniaturală a marelui tezaur antropologic al limbii, vocabularul denumirilor populare de plante se dovedește o arie de cercetare științifică interesantă și complexă prin problemele dificile pe care le ridică.

Multe din chestiunile importante dezbătute de specialiști stau în legătură cu sursele denominative pe baza cărora s-au constituit atît vocabularele etnobotanice ale limbilor cît și nomenclaturile științifice, observația de fond fiind aceea că, în procesul de evoluție cultural-istorică a civilizației umane, modelele denominative științifice, ale căror origini sînt indiscutabil legate de modelele denominative empirice, s-au convenționalizat și s-au autonomizat, influențînd, la rîndu-le, sferele denumirilor populare. În ceea ce privește sursa denominativă reprezentată de credințele religioase, sursă prezentă atît în tiparele nomenclaturii științifice cît și în cele ale vocabularelor etnobotanice, este important să observăm că aceasta are în cele două tipuri de modele denominative pertinență și pregnanță distincte. Pentru modelul savant, acest izvor al numirii este astăzi periferic; în schimb, în vocabularele etnobotanice ale multor limbi, el este una din sursele de numire dominante. În acord cu Bejan (1991: 41), cel mai important domeniu denominativ din vocabularul românesc al numelor de plante este cel al animalelor și păsărilor, urmat de cel al ființelor supranaturale. Mai departe, cel de-al doilea domeniu este alcătuit din două subdomenii, mai exact ansamblul termenilor referitori la ființe mitologice precum ielele, zînele sau zmeii și vocabularul incluzînd referințe cu rezonanță creștină, din care fac parte constituenți precum Dumnezeu, Hristos, Maica Domnului, sfinții ș.am.d. Fără a oferi evidențe de ordin statistic, Bejan (1991: 97) notează că cel mai frecvent constituent lexical care participă la dezvoltarea denumirilor populare românești de plante aparținînd domeniului

ființelor supranaturale este *drac*, dar constituenți precum *popă*, *Maica Domnului*, *Sf. Maria*, *Maica Precista* au și ei un rol important în alcătuirea vocabularului etnobotanic cu rezonanță creștină. Constatarea nu evidențiază doar prezumția că diavolul este entitatea supranaturală prototipică în formarea unor denumiri etnobotanice românești avînd ca izvor vastul domeniu „mitologie și religie", ci pune în valoare și venerația de care Maica Domnului se bucură în Biserica Ortodoxă și în folclorul românesc[1], din moment ce multe nume de plante stau în legătură cu această emblemă a creștinismului. La o privire mai atentă, se observă că asemenea constituenți lexicali foarte potenți în a da naștere unor fitonime nu sînt specifici vocabularului etnobotanic românesc, ci, dimpotrivă, figurează în terminologiile etnobotanice ale mai multor limbi vorbite de popoarele creștine. De fapt, în Evul Mediu și în Renaștere denumirile de plante cu originea în numele divinității și ale sfinților erau atît de răspîndite încît latina botanică a învățaților vremii, întemeiată pe tradiția denominativă de tip popular, cuprindea multe astfel de denumiri. Ca reacție față de această modă lingvistică, Carl von Linné (Carol Linnaeus), fondatorul nomenclaturii botanice științifice, descuraja fățiș - în Secolul Luminilor – practica de a boteza plantele cu nume de sfinți, iar acest tip de atitudine reflectă în mod clar că sosise timpul ca nomenclatura științifică să se desprindă din matca vechilor obișnuințe denominative. „Numele de gen" – scrie Linné, în faimoasa *Philosophia Botanica*[2] (1751), reluînd o afirmație dintr-o lucrare anterioară, *Critica Botanica*[3] (1737: 69) – „nu ar trebui date abuziv pentru a cîștiga protecția sfinților și a oamenilor faimoși sau pentru a-i sărbători". Ghicim în spatele acestui precept etica protestantă pe care unul din marii părinți ai terminologiilor științifice o angajează discret în a formula regulile de atribuire a denumirilor științifice, aspect nu foarte dificil de probat dacă se ține cont de faptul că recomandarea linneană se sprijină bibliografic pe contribuția notabilă și reacționară a botanistului elvețian Johann Bauhin, *De Plantis a' Divis Sanctis've Nomen Habentibus* (1591), publicată cu aproape un veac și jumătate înainte de apariția lucrărilor fondatoare ale savantului suedez.

Chiar dacă multe dintre sentențiile lui Linné privind nomenclatura botanică științifică sînt astăzi obsolete, este important să observăm că pentru inteligența secolelor al XVI-lea – al XVIII-lea reforma practicilor de numire a plantelor și animalelor s-a concretizat într-o îndepărtare graduală și pronunțată de marile tradiții

[1] Culegeri de producții folclorice precum Marian (1904) sau Teodorescu (1885) probează prezența tutelară a Maicii Domnului și a Divinității în spiritualitatea populară românească.

[2] Linnaeus' *Philosophia Botanica*, traducere în limba engleză de Stephen Freer, Oxford University Press, 2003; traducerea și adaptarea în limba română a fragmentui citat ne aparțin.

[3] „Nominibus genericis non abuti decet ad Sanctorum hominumque in alia arte Illustrium memoriam conservandam, vel favorem captandum."

denominative ale Antichităţii şi Evului Mediu. Pe măsură ce Linné înlocuia denumiri de gen de inspiraţie romano-catolică precum *Sanct. Tritinatis*, *Alberti*, *Antonii*, *Benedicti*, *Christophori*, *Gerardi*, *Georgii*, *Guilielmi*, *Johannis*, *Jacobi*, *Kunigundis*, *Ladislai*, *Laurentii*, *Pauli*, *Petri*, *Philippi*, *Quirini*, *Ruperti*, *Simeonis*, *Stephani*, *Valentini*, *Zachariae* cu nume laice şi „barbare"[4] precum *Hepatica*, *Erysimum*, *Geum*, *Actaea*, *Aegopodium*, *Valeriana*, *Agrimonia*, *Artemisia*, *Senecio*, *Eupatorium*, *Gentiana*, *Sanicula*, *Primula*, *Parietaria*, *Isatis*, *Tussilago*, *Geranium*, *Malva*, *Circaea*, *Paeonia*, *Centauria*[5] despărţirea de drumuri dintre cele două modele denominative, popular şi ştiinţific, devenea din ce în ce mai pronunţată. Pe măsură ce terminologiile ştiinţelor naturale se standardizau şi se generalizau, transformîndu-se în seturi de convenţii dezvoltate conform unor reguli sistematice, vocabularele populare ale realităţilor lumii naturale îşi continuau vechiul şi statornicul drum al specificităţii lingvistice şi cultural-istorice. Astfel, în nomenclatura ştiinţifică denumirile botanice cu rezonanţă creştină au lăsat treptat locul unor denumiri descriptive şi tehnice, în timp ce denumirile populare de plante de inspiraţie religioasă au continuat să un loc central în vocabularele etnobotanice.

Urmarea firească a acestei bifurcaţii în atribuirea de nume plantelor şi animalelor s-a observat cu şi mai multă precizie în veacul al XIX-lea, cînd cercetarea ştiinţifică a folclorului şi a denumirilor populare de tot felul a favorizat elaborarea şi publicarea unor savante lucrări lexicografice dedicate terminologiilor populare şi pertinenţei lor culturale, iar bogăţia de denumiri etnobotanice cu referinţă biblică şi creştină nu a putut fi trecută cu vederea de oamenii de ştiinţă. Astfel, botanişti precum Britten şi Holland (1886: xvii-xviii) au putut constata că în vocabularul etnobotanic al limbii engleze exista „*un mare număr de nume de plante ce ar putea fi denumite dedicatorii*", întrucît „*oglindesc numele multor sfinţi şi chiar al Divinităţii. Totuşi, cele din urmă sînt foarte puţine, şi reflectă pioşenia: denumiri precum* ***God Almighty's Bread and Cheese***; ***God's Eye***; ***God's Grace***; ***God's Meat***; ***Our Lord's***, sau ***Our Saviour's Flannel***; ***Christ's Hair***; ***Christ's Herb***; ***Christ's Ladder***, ***Christ's Thorn***, ***Holy Ghost*** şi ***Herb Trinity*** *alcătuiesc aproape întregul inventar. Cu totul alta este referirea la Binecuvîntata Fecioară Maria, căreia îi sînt dedicate foarte multe denumiri formate cu „****Lady****" sau „****Our Lady****". Consultarea cuvîntului „****Lady****" va dovedi cît de numeroase sînt aceste denumiri în dicţionar. Cîteva denumiri strîns legate de Binecuvîntata Fecioară Maria, cum ar fi* ***Virgin Mary's Cowlips***, ***Virgin Mary's Milkdrops***, ***Mary's Tears***, ***Virgin Mary's Pinch*** *perpetuează legende încîntătoare, redate la numele respective.*

[4] Multe dintre aceste denumiri „necreştineşti" reprezentă, de fapt, dovezi ale întoarcerii la tezaurul cultural şi lingvistic greco-latin, bază a tuturor terminologiilor ştiinţifice actuale.

[5] Linnaeus 1737: 71-72. See also Linné 2003: 182-183.

*Mulți alți Sfinți au beneficiat de o recunoaștere asemănătoare, cel mai adesea pentru că plantele denumite în onoarea lor înfloreau în perioada în care ei erau sărbătoriți (...). Mai apoi, referințele la diavolul au motivat apariția unei părți importante a nomenclaturii plantelor; în cea mai mare parte, acestea s-au sprijinit, așa cum e normal de presupus, pe proprietățile negative, reale sau presupuse, ale plantelor care îi poartă numele. Strîns legate de aceste denumiri sînt, probabil, și numele, destul de multe, care includ termeni precum „**Fairy**" (rom. zînă) sau „**Witch**" (rom. vrăjitoare).".* În cazul limbii engleze, inventarul unor astfel de nume de plante cu rezonanță creștină este cu atît mai semnificativ sub aspect cultural cu cît convulsiunile Reformei din secolul al XVI-lea au dus la constituirea Bisericii Anglicane, și, implicit, la crearea unui reper cultural și istoric menit să semnaleze că respectivele denumiri populare de plante sînt anterioare epocii respective. Dacă adăugăm că în foarte interesantul său tratat asupra simbolismului folcloric al plantelor, Folklard (1892) dedică întregi capitole „plantelor Bisericii Creștine" și „plantelor Diavolului", vom indica, poate, mai bine, cît de complicat este studiul simbolismului păgîn și/sau creștin al multor denumiri etnobotanice.

În plan mai amplu, ideea că denumirile populare și științifice ale plantelor au netăgăduite izvoare denominative de ordin mitologic și religios a fost convingător ilustrată de lucrările prestigioase ale unor cercetători și savanți precum Peter Bernhardt (2008), A. de Gubernatis (1878, 1882) sau É. Roland (1896-1914). Totuși, rolul activ jucat de diverse credințe populare sau de producții folclorice precum descîntecele, fabulele, snoavele, legendele, proverbele, ghicitorile sau alte specii epice și lirice populare în crearea și fixarea unor denumiri comune de plante este, datorită gradului foarte înalt de dificultate al uni asemenea tip de investigație, mai puțin clarificat, cu toate că există destule contribuții remarcabile în planul cercetării internaționale (Thiselton-Dyer 1889, Folkard, 1892) și naționale (Marian 2008, 2010). Certitudinea pe care o căpătăm prin lectura unor astfel de lucrări de referință este că vastul tablou istoric și cultural în care se înscrie numirea plantelor a suferit, în timp, schimbări majore, provocate de factori atît de natură lingvistică cît și extralingvistică.

Revenind la chestiunea denumirilor populare de plante care oglindesc influența profundă a creștinismului, se cuvine să concluzionăm că tradiția îndelungată și foarte răspîndită de a da nume plantelor sau de a le explica originea și caracteristicile în acord cu diverse repere biblice și creștine a favorizat apariția unui repertoriu bogat de fitonime, iar sursele denominative de factură mitologică au intrat, la un moment dat, în competiție cu cele de sorginte creștină, după cum afirmă, între alții, Britten și Holland (1886: xvii-xviii): „unele nume reflectă transferul dinspre zeitățile păgîne spre sfinții creștini, altele, au origine direct creștină". Această afirmație atrage atenția asupra celei mai importante consecințe pe care numirea populară a realităților

naturale le-a avut în plan lingvistic. Pe de o parte, multe dintre plantele cunoscute omului îşi datorează numele faptului că ideologia şi practicile creştine s-au întrepătruns cu sau au înlocuit diverse alte habitudini lingvistice şi culturale considerate păgîne, iar această schimbare amplă manifestată în mai multe culturi a aruncat în uitare un număr incalculabil de denumiri etnobotanice. Pe de altă parte, dacă urmăm consideraţiile formulate de Britten şi Holland, intuim că plante anterior necunoscute au primit la un moment dat „botezul" creştin. Aşadar, în ce condiţii se poate vorbi despre trecerea de la o denominaţie precreştină la una creştină sau despre o desemnare de origine exclusiv creştină ?

Extraordinara diversitate a lumii plantelor şi a denumirilor acestora face foarte dificilă reconstituirea condiţiilor în care o realie vegetală a fost denumită sub influenţa creştinismului. În toate limbile naturale, plantele cunoscute de om au, de regulă, mai multe denumiri populare şi - în absenţa unor dovezi credibile care să sprijine concluzia că o plantă anterior necunoscută îşi datorează numele influenţei directe şi exclusive a creştinismului – eforturile de a cerceta circumstanţele exacte ale actului de numire rămîn în mare nesatisfăcătoare. Acestei limite i se adaugă capcanele lingvistice notorii în care cercetătorul poate cădea atunci cînd realizează un studiu asupra istoriei denumirilor populare de plante: etimologia populară, atracţia paronimică, hipercorectitudinea şi calcul lingvistic.

Dacă pe tărîmul termenilor etnobotanici este foarte dificil de reconstituit cu acurateţe condiţiile în care o plantă şi-a primit numele, terenul nomenclaturii ştiinţifice se dovedeşte mai prielnic ţelului de a căuta denumiri cu rezonanţă exclusiv creştină, în ciuda pericolului de a considera ca fiind de origine exclusiv creştină o realitate lingvistică savantă a cărei origine se află, de fapt, într-un nume popular problematic. Totuşi, din moment ce nomenclatura botanică ştiinţifică s-a îndepărtat în mod explicit de tradiţia atribuirii de nume cu rezonanţă creştină, numai cîteva tipuri de denumiri ştiinţifice de plante pot face obiectul unei analize cu folos.

În categoria denumirilor de origine exclusiv creştină pot fi incluse unele din constructele ştiinţifice cu indicaţie geografică şi comemorativă[6]. În acord cu recomandările *Codului Internaţional de Nomenclatură Botanică* (citat de Stearn 1983: 295), prezenţa unor indicaţii specific creştine, precum atributul „sfînt", este obligatorie în cazul fitonimelor formate pornind de la denumiri geografice, iar această regulă poate înlesni căutarea denumirilor ştiinţifice de plante cu sursă exclusiv creştină: „*un prefix sau un supranume care indică înnobilarea sau canonizarea poate fi omis, de ex.,* ***candollei*** *după De Candolle,* ***jussieui*** *după De*

[6] Definite ca denumiri date „în onoarea unei personalităţi" (Gledhill 2008: 23), indicaţiile comemorative ale numelor botanice savante au mai fost considerate şi „nume onorifice" (Lemmon 1878).

Jussieu, ***hilairei*** *după Sainte-Hillaire,* ***remyi*** *după St. Rémy, dar în indicațiile geografice 'St.' Este redat ca sanctus (m.) sau sancta (f.) e.g.* ***sancti-johannis****, a(l) Sf. Ion*, ***sanctae-helenae****, a(l) Sf. Elena*".

Dat fiind că, în practica de a stabili denumiri științifice, indicațiile geografice și cele comemorative sînt intens întrebuințate pentru a identifica diverse genuri și specii de plante, căutarea modelelor denominative exclusiv creștine trebuie să țintească spre identificarea numelor de locuri și de persoane specifice perspectivei creștine. De pildă, dacă obiectul de cercetare este reprezentat de indicațiile geografice, lingvistul care studiază denumirile științifice ale plantelor trebuie să aibă în atenție faptul că „*denumirile geografice folosite în latina botanică pot fi, din unghi istoric, clasificate în trei clase, conform perioadei de referință: (1) cele romane, (2) cele puse în circulație în Evul Mediu și în secolul al XVI-lea din motive juridice și științifice și (3) cele moderne*." (Stearn 1983: 206).

Deoarece, în Evul Mediu, dar și mai apoi, multe denumiri geografice au fost date în onoarea divinității, a Maicii Domnului sau a sfinților, e de așteptat ca denumirile științifice ale unora din plantele ce cresc în arealurile geografice „botezate" cu nume creștinești să poarte numele locului de origine. Cu alte cuvinte, în terminologia științifică a plantelor, un toponim devine baza de dezvoltare a unui fitonim. De pildă, genul *Sanctambrosia* Skottsb.[7] denumește mai multe specii de plante native de pe insula San Ambrosio, una din cele patru insule ale unui arhipelag aflat în largul coastelor chiliene, *Islas de los Desventurados* („Insulele Nefericite"). Descoperit și botezat de navigatorii veacului al XVI-lea, arhipelagul nu este - dacă se face abstracție de recenta bază navală a armatei chiliene - locuit, așa că speciile autohtone ale genului *Sanctambrosia* pot fi considerate ca purtătoare ale unui nume de sorginte exclusiv creștină. Cu toate acestea, toponimul San Ambrosio este o convenționalizare științifică a unei atracții paronimice. La origine, numele insulei a fost *St. Nabor*[8] (San Ambor), însă, sub presiunea prestigiului și autorității de care se bucură în biserica romano-catolică Sf. Ambrozie (San Ambrosio), figură tutelară a creștinismului din veacul al IV-lea d.Hr, numele ostrovului stîncos a fost preschimbat în San Ambrosio. Un alt fitonim științific, *Festuca sanctae-mathae*[9], conservă, prin epitetul speciei, o indicație de origine exclusiv creștină, fundamentată pe un nume de sfînt (Sf. Marta). Mai departe, toponimul columbian *Sierra Nevada de Santa Marta* este doar una din multele reflectări lingvistice ale stabilirii creștinilor pe continentul sud-american.

[7] Quattrocchi 2000/IV: 2376.

[8] Sfinții Nabor și Felix sînt martiri creștini ai prigoanei din vremea împăratului Dioclețion (303 d.Hr.).

[9] Quattrocchi 2006/II: 954.

Dacă indicaţiile geografice incluse în denumirile ştiinţifice de plante permit, pînă la un punct, reconstituirea relativ precisă a circumstanţelor în care unei esenţe vegetale i s-a atribuit un nume cu rezonanţă creştină, mecanism interpretativ uşurat şi faptul că istoria nomenclaturii ştiinţifice botanice este, ca şi în cazul altor terminologii savante, plenar conservată în scris, indicaţiile geografice prezente în denumirile etnobotanice demonstrează, în contrast cu modelul denominativ ştiinţific, cît de complicat poate fi istoricul lingvistic şi cultural al unor fitonime populare şi cît de alambicată poate fi, uneori, întrepătrunderea dintre viziunea naivă şi cea savantă asupra lumii vegetale.

Reţinînd, spre exemplu, comentariile lui Lindsay (1929: 39) asupra *arborelui lui Iuda*[10], aflăm că numele popular este motivat de credinţa conform căreia „acesta este copacul de care s-a spînzurat Iuda, deoarece bobocii roşii de floare care apar înaintea frunzelor seamănă cu picăturile de sînge". Un alt cercetător, Watts (2007: 215) notează că în imaginarul popular „florile trandafirii indică ruşinea arborelui de care Iuda s-a spînzurat". Acelaşi autor scrie că această credinţă de origine grecească s-a răspîndit pe măsură ce arborele ornamental al cărui habitat nativ este Orientul Mijlociu a fost aclimatizat în Europa Occidentală. În călătoria sa spre Vest, planta a primit o denumire latină savantă, *arbor Judae*, care, la rîndul ei, a iscat confuzii şi a alimentat imaginaţia colectivă (cf. Rolland 1903/IV: 79). Pe terenul limbii franceze, calchierea denumirii latineşti a generat două denumiri populare concurente, *arbre de Judée* (arbore de Iudeea) şi *arbre de Judas*[11] (arborele lui Iuda). Mai apoi, cel mai probabil în epoca lui Shakespeare, copacul şi zestrea sa lingvistică au trecut în Albion, iar planta şi-a fixat, în limba engleză, denumirea *Judas tree*, o copie lingvistică a lat. *arbor Judae*. Aşadar, este corect să presupunem că pletora de denumiri populare din limbile europene, germ. *Judasbaum*, it. *albero di Giuda*, rom. *arborele Iudei*, rus. *Iudino derevo*, sp. *árbol de Judas*, trebuie pusă pe seama largii circulaţii a legendei cu rădăcină biblică.

În lumina consideraţiilor de mai sus, descrierea unor fitonime populare româneşti cu rezonanţă creştină va fructifica noţiunea de imaginar botanic, definită în prezenta lucrare drept lexicalizarea covenţională şi ades figurată a unor reprezentări istorice şi culturale puse în circulaţie prin nume de plante ce subliniază influenţa creştinismului. Deşi poate părea vagă, această definiţie provizorie, de lucru, are

[10] În limba engleză, denumirea comună este *Judas tree*. Numele ştiinţific al plantei, *Cercis siliquastrum*, propus de Linné în 1753, are ca izvoare etimologice gr. *kerkis* (vechi nume folosit de Teofrast pentru a denumi copacul respectiv, cf. Quattrocchi 2000 /I: 485), însemnînd 'suveică', codificare a formei alungite a capsulei de seminţe, şi lat. *siliqua*, cu înţeles asemănător, 'pod - capsulă', de la care s-a format termenul botanic *siliquastrum*, 'plant – plantă' (cf. OLD 1968: 1762).

[11] „Cuvîntul *Judée* (Iudeea), în loc de *Judas* (Iuda), se bazează pe confuzia iscată de terminaţia de genitiv *Judae* în urechile oamenilor neştiutori [de limbă latină – I.M.]" (Rolland 1903/IV: 79).

menirea de a reliefa că o limbă naturală este oglinda unei culturi şi mediumul dinamicii culturale. Interpretînd limba ca tezaur cultural putem observa acţiunea conjugată şi importanţa factorilor intra- şi extralingvistici în configurarea desemnării şi a sensurilor, iar denumirile de plante şi de animale se numără, în opinia noastră, printre exemplele tipice de ilustrare a dimensiunii antropologice a unei limbi.

Analiza denumirilor populare româneşti prezentate în cele ce urmează a fost realizată urmărindu-se două aspecte de bază, procedeele lexical-formative dominante în vocabularul etnobotanic românesc şi imaginarul botanic creştin reflectat de fitonime. O atenţie sporită a fost acordată compuselor în structura cărora intră constituenţi ce aparţin domeniului-sursă avut în vedere: creştinismul.

2. Formarea cuvintelor

Răsfoirea dicţionarelor şi enciclopediilor româneşti de etnobotanică (Borza 1968, Drăgulescu 2010, Florea Marian, 2008-2010, Panţu 1906, Pîrvu 2002-2005) arată că cele mai productive mecanisme de formare a numelor de plante sînt derivarea şi compunerea. În chip firesc, cele două procedee lexical-formative sînt responsabile de apariţia a două clase de denumiri populare de plante: *fitonimele simple* (*sintetice*), alcătuite dintr-un singur cuvînt, şi *fitonimele complexe* (*analitice*), formate din doi sau mai mulţi constituenţi lexicali. Spre deosebire de această organizare a vocabularului etnobotanic românesc, nomenclatura ştiinţifică este exclusiv analitică; în botanica ştiinţifică, orice denumire are un *constituent/ nume generic* (engl. *generic name*), prin care este desemnat taxonul de rang superior, al genului, şi un *constituent/ atribut specific* (engl. *specific epithet*), prin care este desemnat taxonul de rang inferior, al speciei.

2.1. Derivarea

Dintre toate tipurile de afixare, sufixarea este mecanismul cel mai eficient în formarea denumirilor populare de plante[12]. Derivatele-fitonime fac, de regulă, trimitere la: 1) aspectul general al plantei sau al uneia dintre părţile constitutive: *ghimpoasă*[13] (Arcticum lappa); 2) coloritul plantei sau al uneia dintre părţi: *albăstrică*[14] (Aster tripolium); 3) gustul sau mirosul plantei ori al uneia dintre părţi: *dulcişor*[15] (Hedysarum grandiflorum); *mirodele*[16] (Diplotaxis tenuifolia); 4)

[12] La rigoare, se poate trasa o distincţie între derivatele formate iniţial pe terenul limbii române şi mai apoi adoptate în vocabularul etnobotanic şi derivatele care denumesc plante în mod exclusiv, însă această problemă nu formează obiectul analizei de faţă.

[13] Drăgulescu 2010: 285; rom. *ghimpoasă* < rom. *ghimpe* + suf. *–oasă*.

[14] Drăgulescu 2010: 32; rom. *albăstrică* < rom. *albastră* + suf. *–ică*.

[15] Drăgulescu 2010: 238; rom. *dulcişor* < rom. *dulce* + suf. *–işor*.

„comportamentul" plantei: *somnişor*[17] (Calamintha clinopodium); 5) proprietăţile sevei: *lăptic*[18] (Euphorbia cyparissias); 6) întrebuinţarea plantei, cu următoarele subclase: a) terapeutică: *negelariţă*[19] (Chelidonium majus); b) magică: *drăgostiţă*[20] (Sedum maximum); c) ornamentală: *bucuriţă*[21] (Euphrasia stricta); d) practică: *măturişcă*[22] (Artemisia annua); 7) locul: a) de creştere: *băltăţele*[23] (Ranunculus acris); b) de origine reală sau presupusă: *turcoaice*[24] (Zinnia elegans); 8) perioada de apariţie, maturizare sau înflorire, cu subclasele: a) momentul zilei: *zorele*[25] (Convolvulus arvensis); b) anotimpul: *primăveriţă*[26] (Galanthus nivalis); c) sărbătorile: *crăciunele*[27] (Euphorbia pulcherrima).

În lumina acestei succinte clasificări trebuie arătat că domeniile-sursă ale terminologiei etnobotanice constituie o tipologie cuprinzătoare care pune în prim-plan dimensiunea antropologică a vocabularului botanic popular. Domeniile-sursă cel mai uşor de recunoscut stau în legătură cu referinţe precum:

- alimentele: *plăcinţele*[28] (Trollius europaeus); *untişor*[29] (Taraxacum officinale);
- animalele: *vulpoi*[30] (Sorghum halepense);
- banii: *bănucei*, *bănuţei*, *bănuţele*[31], *părăluţe*[32] (Bellis perennis);

---

[16] Drăgulescu 2010: 407; rom *mirodele* < rom. *mirodie*, cuvînt de origine grecească, cel mai probabil împrumutat prin bulgară, întrebuinţat în trecut pentru a desemna, mai întîi, *pătrunjelul*, şi, prin extensie, o clasă mai largă de plante aromatice.

[17] Drăgulescu 2010: 575; rom. *somnişor* este un derivat al rom. *somn*.

[18] Drăgulescu 2010: 348; rom. *lăptic* este un diminutiv al substantivului *lapte*. Termenul desemnează albeaţa sevei.

[19] Drăgulescu 2010: 428; în trecut, planta era folosită în leacurile contra negilor.

[20] Drăgulescu 2010: 236; rom. *drăgostiţă* este un derivat al subst. *dragoste*. Fitonimul indică folosirea plantei în descîntece de dragoste.

[21] Drăgulescu 2010: 97.

[22] Drăgulescu 2010: 394; rom. *măturişcă* < rom. *mătură* + suf. *-işcă*.

[23] Drăgulescu 2010: 60; denumirea populară semnalează că planta creşte în zone de baltă şi mlăştinoase.

[24] Drăgulescu 2010: 628 consideră că „*numele ar putea sugera naţionalitatea femeilor de la care româncele au luat planta pentru a o cultiva în grădini*".

[25] Drăgulescu 2010: 670; numele comun sugerează că planta îşi deschide inflorescenţa în zorii zilei.

[26] Drăgulescu 2010: 507; denumirea este ilustrativă în a semnala că planta creşte la începutul primăverii.

[27] Drăgulescu 2010: 208; fitonimul indică perioada de maturizare a plantei.

[28] Drăgulescu 2010: 488; diminutivul cu formă de plural este motivat de forma frunzelor.

[29] Drăgulescu (2010: 637-638) notează că în popor s-a încetăţenit credinţa că ierbivorele domestice care mănîncă planta vor da lapte mai bun pentru prepararea unor produse ca brînza sau untul.

[30] Drăgulescu 2010: 663; deşi obscură, analogia prin care planta este asociată cu animalul ar putea indica că aceasta creşte în habitatul natural al vulpii. Conform unei alte ipoteze, impactul plantei asupra habitatului este, prin transfer metaforic, asemănător cu instinctul de prădător al animalului care în conştiinţa colectivă simbolizează viclenia.

- corpurile cereşti: *steluță*[33] (Aster alpinus); *soreancă*[34] (Heliantus annuus);
- etnia: *țigănuțe*[35] (Tagetes patula).
- fiinţele supranaturale: *zmeoaică*[36] (Laserpitium archangelica);
- insectele: *puricică*[37] (Polygonum persicaria);
- obiectele de uz cotidian: *găletuși*[38] (Aquilegia vulgaris); *punguliță*[39] (Capsella bursa-pastoris);
- părţile corpului: *limbariță*[40] (Alisma plantago-aquatica);
- păsările: *vulturică*[41] (Hieracium aurantiacum);
- alte plante: *grîușor*[42] (Ranunculus ficaria);
- relaţiile sociale: *uncheșel*[43] (Nigella damascena);
- vestimentaţia şi podoabele: *cerceluț*[44] (Fuchsia coccinea) etc.

Departe de a fi complet, acest repertoriu trebuie să includă şi denumirile cu rezonanţă creştină, iar numele de plante aferente domeniului pot fi puse în relaţie cu patrimoniul folcloric de mituri, legende apocrife şi alte naraţiuni simbolice care stau

[31] Drăgulescu 2010: 62.

[32] Drăgulescu 2010: 463. Seria de denumiri etnobotanice prin care monedele sînt asociate cu aspectul florilor sau al frunzelor este mai amplă.

[33] Drăgulescu 2010: 587. Denumirea este motivată de similitudinea stabilită în imaginaţia poporului între inflorescenţele unor plante şi forma aparentă a stelelor pe bolta cerească, aspect amplu codificat şi în nomenclatura ştiinţifică a plantelor. Diminutivul codifică dimensiunile reduse ale plantei.

[34] Drăgulescu 2010: 576. Numele codifică abilitatea plantei de a sta cu „faţa" la soare în timpul zilei, proprietate denumită *heliotropism*.

[35] Drăgulescu 2010: 634. După cum indică numele, această plantă cu flori este asociată cu vestimentaţia viu colorată a ţiganilor şi cu comportamentul lor stereotipic.

[36] Drăgulescu 2010: 669.

[37] Drăgulescu 2010: 514. Fitonimul sugerează că planta este întrebuinţată pentru a alunga puricii.

[38] Drăgulescu 2010: 276. Această denumire populară este motivată de asemănarea pe care poporul o găseşte între inflorescenţa plantei şi un obiect de uz cotidian în gospodăria ţărănească.

[39] Drăgulescu 2010: 513. Denumirea comună cea mai cunoscută este traista-ciobanului, denumire codificată şi în constituentul specific al binomului ştiinţific întrebuinţat de botanişti.

[40] Drăgulescu 2010: 357; rom. *limbariță* < Rom. *limbă* + suf. *–ariță*. Denumirea este motivată de aspectul frunzelor.

[41] Drăgulescu 2010: 663; rom. *vulturică* < rom. *vultur* + suf. – *ică*. Termenul etnobotanic pare a-şi avea originea în credinţa că păsări de pradă precum vulturul sau şoimul consumă planta pentru a-şi îmbunătăţi vederea.

[42] Drăgulescu 2010: 297; rom. *grîușor* < Rom. *grîu* + suf. *–ușor*. Numele popular indică asemănarea cu grîul.

[43] Drăgulescu 2010: 636; rom *uncheșel* < rom. reg. *uncheș* + suf. *–el*. Fitonimul pare motivat de asemănarea pe care imaginaţia populară o stabileşte între forma mugurilor şi capul unui om bătrîn.

[44] Drăgulescu 2010: 154; rom. *cerceluț* < Rom. *cercel* + suf. *–uț*. Denumirea populară trebuie pusă pe seama metaforei prin care florile plantei sînt asemănăte cu cerceii.

alături de ideologia, ritualurile și practicile religioase ce caracterizează viața spirituală tradițională a comunităților creştine.

O succintă trecere în revistă a subdomeniilor care constituie ***imaginarul botanic creştin*** *reflectă* existența unor fitonime sintetice referitoare la:

- ***sfinți***: În folclorul românesc, unii sfinți se bucură de mare prestigiu. O deosebită însemnătate în asigurarea acestui prestigiu pare să o fi avut suprapunerea sărbătorilor creştine peste vechi rituri agrare și magice, așa cum s-a întîmplat, de pildă, cu ziua Sf. Gheorghe (23 aprilie), care coincide, în mare, cu mijlocului primăverii astronomice, deci cu perioada de vîrf a unor lucrări agrare, și cu ziua Sf. Dumitru (26 octombrie), care coincide, în mare, cu mijlocul toamnei, așadar cu perioada de încheiere a multor lucrări agricole. Alți sfinți, precum Sf. Petru și Pavel, sînt considerați de popor păzitorii raiului. O altă credință foarte răspîndită este că de ziua Sf. Ion (24 iunie) cerurile se deschid și toate necuvîntătoarele capătă darul vorbirii. De altfel, ziua solstițiului de vară este asociată cu numeroase superstiții, ritualuri și practici magice. Sf. Ilie, alungătorul de draci, sărbătorit pe 20 iulie, se bucură de mare prețuire în folclorul românesc[45]. Un colind transilvănean cules în 1873 de la un student transilvănean și publicat în colecția Teodorescu (1885: 33) sintetizează în chip ilustrativ importanța sfinților cu care românii și-au împodobit numeroase creații folclorice: „*la scaunul Domnului, / la scaun de judecată / und' s'adună lumea toată, / measă mîndră mi-e întinsă / și de sfinți masa-i coprinsă:/ de Ion, sfîntul Ion, / de Ilie, sfînt Ilie / și Petru, sfîntul Petru, / cu toți sfinții d'a'mpreună / ospătînd cu voiă bună.*". În calitate de matrice denominative pentru unele nume populare de plante, numele acestor sfinți au stat în mod natural la baza unor creații lexicale precum *dumitriță*[46] (Aster salingnus, Begonia semperflorens, Sedum sieboldii) < (Sf.) *Dumitru* + suf. *–iță*; *georgițe*[47] (Convallaria majalis) < (Sf.) *George* + suf. *–iță*; *sîngiorgel*[48] (Pulmonaria angustifolia, Pulmonaria officinalis) < *Sîngeorgiu* + suf. *–el* sau *petreancă*[49] (Asclepias syriaca, Heliosperma quadrifidum) < (Sf.) *Petru* + suf. *-eancă*]. Alte denumiri populare împrumutate de la alte popoare, cum ar fi, de pildă, *cristoforiță* (Actaea spicata) < (Sf.) *Cristofor* + suf. *–iță*, perpetuează credința că sfîntul a binecuvîntat planta pentru a-i apăra pe creștini de boli cumplite ca ciuma, iar astfel de credințe au infuzat imaginarul omului medieval. Credința în puterea tămăduitoare a cristoforiței este, după cum demonstrează Rolland (1896/I: 129-130) pan-europeană, aspect

[45] Vezi Pamfile 2008, Niculiță-Voronca 2008.

[46] Drăgulescu 2010: 239.

[47] Drăgulescu 2010: 281.

[48] Drăgulescu 2010: 552.

[49] Drăgulescu 2010: 478.

probat de marele inventar de denumiri etnobotanice dezvoltate după același tipar: [iarba Sf. Cristofor].

- ***sărbători***: Pe lîngă celebrările sfinților creștini, marile sărbători ale creștinătății, Nașterea și Învierea Domnului, sînt reprezentate în vocabularul botanic popular de derivate precum *crăciunele*[50] (Bergenia lingulata, Rhipsalis pachyptera) < *Crăciun* + suf. *–ele* sau *păștele*[51] (Anemone nemorosa) < *Paște* + suf. – *ele*, iar astfel de fitonime pun în evidență motivarea culturală a denumirilor de plante.

- ***Fecioara Maria***: există foarte puține derivate care oglindesc venerația poporului român față de Maica Domnului, un exemplu tipic fiind rom. *mărioare*[52] (Callistephus chinensis) < *Maria* + suf. *–ioare*, denumire ce semnalează că planta ajunge la maturitate în preajma Adormirii Maicii Domnului (15 august). Numărul foarte restrîns de derivate care au ca sursă numele Fecioarei Maria este însă compensat de numărul mare de compuse al căror nucleu imagologic și denominativ este reprezentat de Sf. Maria. Dacă plasăm frumosul șir de fitonime analitice în vastul peisaj al creațiilor folclorice românești dedicate Maicii Domnului și faptelor acesteia (Marian 1904, Pamfile 2008, Niculiță-Voronca 2008, Teodorescu 1885), se poate concluzia, în acord cu Mircea Eliade (1936: 33-39), că: „*Maica Domnului s'a descoperit sufletului popular românesc sub forma sa cea mai umană, mai familiară. Legendele românești asupra Maicii Domnului întrec în frăgezimea sentimentului care le-a creiat, chiar cele mai umile legende medievale germanice. Este o trăsătură caracteristică a sufletului poporului românesc de a se apropia de tainele suprafirești ale creștinimului cu umilință dar și cu o cordială spontaneitate. Este o trăsătură caracteristică, asta, dar și o dovadă de tăria sentimentului religios românesc*".

- ***personaje biblice***: rom. *adămească*[53] (Ajuga laxmannii) < *Adam* + suf. *–ească* este o creație lexicală formată, cel mai probabil, după modelul altui fitonim, *avrămească*[54] (Ajuga laxmannii); cea de-a doua denumire populară este, dacă îi dăm crezare unor botaniști români, o etimologie populară în care este implicat numele patriarhului biblic Avram. Un alt nume popular mai sugestiv, *barba-boierului*, indică și mai bine asocierea figurată pe care o imaginația populară a stabilit-o între forma inflorescenței și sfintele personaje cu bărbi albe și lungi prezente în iconografia religioasă. Mai mult decît atît, în folclorul românesc, Adam, adesea denumit *Moș Adam*, are o bogată rețea de reprezentări literare, fapt probat de textele folclorice prezente în colecțiile de referință (cf. Pamfile 2008/I, Teodorescu 1885). Același lucru

[50] Drăgulescu 2010: 208.
[51] Drăgulescu 2010: 467.
[52] Drăgulescu 2010: 389.
[53] Drăgulescu 2010: 26.
[54] Drăgulescu 2010: 50.

poate fi afirmat despre biblicul Avram şi despre planta numită *avrămească* (cf. Tocilescu & Ţapu, 1980/I: 154, 350; III: 89, 151 etc.). Ilustrativ pentru înţelegerea uzului popular al plantelor şi pentru aprecierea simbolismului lor ni se pare, de pildă, descîntecul „în contra lipitorii şi sburătorului" prins în colecţia Teodorescu (1885: 379), pe care îl redăm cu ortografia actuală: „*avrămească, / hristinească, / drăgan, / leuştean, / şi odolean, / mătrăgună, / sînge-de-nou-fraţi, / iarba ciutei / şi muma-pădurii / cum se sparge tîrgul / cum se sparge Oborul / aşia să se spargă faptul / şi lipitura, / şi sburătorul*".

- ***fiinţe celeste***: rom. *îngeraş*[55] (Begonia rex) < rom. *înger* + suf. *–aş* denumeşte o plantă al cărei nume este motivat de similaritatea pe care poporul a descoperit-o între aripile îngerilor şi frunzele plantei. Acelaşi tipar este prezent şi în denumirea ştiinţifică: în cazul binomului *Angelica archangelica*, constituentul generic *Angelica* se situează în descendenţa denumirii savante latineşti *herba angelica*, ilustrativă în a semnala că în conştiinţa omului medieval planta era considerată ca avînd proprietăţi curative (Quattrocchi, 2000/I: 141). Un astfel de traseu denominativ legitimează afirmaţia că unele denumiri ştiinţifice ale plantelor au ca prototipuri denumiri populare.

- ***diavol***: rom. *drac* a dar naştere unei ample terminologii etnobotanice constînd atît din fitonime sintetice, precum *dracă*[56] (Paliurus spina-christi, Xantium spinosum), *drăcoaică*[57](Paliurus spina-christi), *drăcuşor*[58] (Anthurus archeri), cît şi din fitonime analitice ce vor fi discutate mai jos.

- ***oameni ai bisericii***: Clerul şi monahii au în folclorul românesc reprezentări literare nu întotdeauna măgulitoare, dat fiind că diverse specii de texte folclorice pun aceste personaje în lumina critică a satirei. Această coordonată a imaginarului popular se regăseşte şi în terminologia poporană a plantelor[59], mai cu seamă în cazul fitonimelor compuse. Derivate precum *călugărei* (Erythronium dens-canis) < *călugăr* + suf. *–el*, *~i*, *călugăraşi* (Knautia arvensis) < + suf. *–aş*, *~i*, *călugărişoară*[60] (Succisa pratensis) < *călugăr* + suf. *-işoară*, fie subliniază asemănarea pe care imaginaţia populară o stabileşte între aspectul plantelor şi înfăţişarea ori ţinuta monahală, fie sugerează că respectivele plante sînt cel mai adesea cultivate în grădinile monastice sau cresc în preajma mănăstirilor.

- ***obiecte de cult***: Rolul crucial rezervat religiei în viaţa comunităţilor creştine a determinat formarea unor nume comune de plante care au ca baze lexicale termeni

[55] Drăgulescu 2010: 339.
[56] Drăgulescu 2010: 234.
[57] Drăgulescu 2010: 235
[58] Drăgulescu 2010: 235.
[59] A se vedea, de pildă, Teodorescu 1885, Tocilescu & Ţapu 1980.
[60] Drăgulescu 2010: 140.

denumind obiecte bisericești: *candeluță*[61] (Aquilegia vulgaris) < *candelă* + suf. *–uță*, *prescuriță*[62] (Sempervivum soboliferum) < *prescură* + suf. *–iță*.

Dintre subdomeniile amintite, cea mai bogată reprezentare lexicală se remarcă în cazul derivatelor formate de la nume de sfinți, cărora le asociem și denumirile formate prin derivare de la numele marilor sărbători. Evidențele lexicale prezente în dicționarele și enciclopediile etnobotanice susțin constatarea că una din categoriile centrale ale vocabularului popular al plantelor - timpul - este codificată lingvistic luîndu-se ca reper diviziunile simbolice ale calendarului creștin. În conjuncție cu alte realități culturale și lingvistice, precum literatura populară, toponimele sau antroponimele, serii lexicale precum *dumitraș* (Aster novae-angliae), *dumitrici*, *dimitrițe* (Chrysanthemum indicum), *dumitrie* (Sedum sieboldii) și *dumitriță*[63] (Aster salingnus, Begonia semperflorens, Sedum sieboldii) atestă prestigiul pe care o sărbătoare creștină îl poate avea în conștiința populară. Mai mult decît atît, fundamentul ritualic al numelor de plante cu rezonanță creștină nu poate fi negat dacă sînt avute în atenție familii lexicale dezvoltate, de felul celei ce are ca nucleu *Crăciunul*: *crăciunăreasă*, *crăciunărică* (Epiphyllum truncatum), *crăciunel* (Bergenia crassifolia, Epiphyllum truncatum, Phyllocactus ackermannii, Rhipsalis crispata), *crăciunele* (Bergenia lingulata, Rhipsalis pachyptera), *crăciuniță* (Begonia semperflorens, Bergenia crassifolia, Bergenia lingulata, Epiphyllum truncatum), *crăciuneasă* (Epiphyllum truncatum, Phyllocactus ackermannii), *crăciunească*[64] (Epiphyllum truncatum).

2.2. Compunerea

Diversitatea lingvistică a denumirilor de plante îi permite cercetătorului să identifice aproape orice tip de compunere. Totuși, nu toate tiparele de compunere sînt echilibrat reprezentate în vocabularul etnobotanic, iar această observație înlesnește trasarea unei distincții între realizările centrale, dominante, prototipice și realizările periferice, marginale, neprototipice. Din acest punct de vedere, Bejan (1991: 220 ș.u.) consideră că în terminologia populară a plantelor, realizările lexicale paratactice, dezvoltate fie prin juxtapunere, fie prin coordonare, sînt rare în raport cu realizările hipotactice, dezvoltate prin diverse tipuri de subordonare. Deși compusele hipotactice constituie modelul dominant în formarea fitonimelor analitice, trebuie arătat că distincția central-marginal se poate valorifica și pentru a demonstra că numai unele tipuri de subordonare au randament formativ foarte bun în vocabularul

[61] Drăgulescu 2010: 128.
[62] Drăgulescu 2010: 506.
[63] Drăgulescu 2010: 239.
[64] Drăgulescu 2010: 208.

etnobotanic. Tipurile de compunere cel mai bine reprezentate în microvocabularul numelor de plante cu rezonanţă creştină sînt cele dezvoltate prin:

A) ***subordonare acuzativală,*** realizată după schema [nume + prepoziţie + nume] sau după schema [nume + adjectiv];

B) ***subordonare genitivală***, realizată după schema [nume + nume propriu] sau după schema [nume + nume].

Primul tipar de compunere prin subordonare acuzativală, [nume + prepoziţie + nume], este ilustrat de realizări lexicale ai căror constituenţi hipotactici indică de regulă timpul cînd planta ajunge la maturitate: *cireş de Ispas*[65] (Cerasus avium var. juliana), *floare de Paşti*[66] (Anenome nemorosa), *rujă de Rusalii*[67] (Paeonia officinalis). Vechimea[68] şi stabilitatea denominativă a acestui tipar lexical-formativ este dovedită de prezenţa în primul dicţionar al limbii române, *Dictionarium valachico-latinum* (cca. 1650), a fitonimelor analitice care îl oglindesc[69]: *măr de Svînt Pietru* (Chivu 2008: 101), *pară de Svîntă Mărie* (Chivu 2008: 107). Observaţii asemănătoare[70] se pot face şi asupra compuselor dezvoltate conform celui de-al doilea tipar hipotactic acuzatival, [nume + adjectiv], schemă concretizată în denumiri etnobotanice ai căror constituenţi cu rezonanţă creştină indică fie timpul de maturizare: *mere sînioneşti*[71], *mere sîntilieşti*[72], *pere sînpetreşti*[73], *pere sîntămăreşti*[74] fie habitatul: *busuioc mînăstiresc*[75] (Dracocephalum moldavicum), *garoafă călugărească*[76] (Dianthus

[65] Borza 1968: 221. În calendarul creştin ortodox, *Înălţarea* (*Domnului*) sau *Ispasul*, este sărbătorită la patruzeci de zile după Înviere.

[66] Borza 1968: 233.

[67] Bejan 1991: 139. În calendarul creştin ortodox, *Pogorîrea Sfîntului Duh*, *Cinzecimea* sau *Rusaliile*, este sărbătorită la cincizeci de zile după Paşti.

[68] Cercetări bine documentate asupra istoriei culegerii numelor populare româneşti de plante au întreprins, între alţii, Borza 1958: 199-219 şi Pop 1930a: 164: 174, Pop 1930b: 234-244.

[69] Vezi, pentru detalii, Chivu 2010: 333-340.

[70] Pentru atestări istorice ale tiparului formativ, vezi Chivu 2008: 107, „*pară popească*".

[71] Drăgulescu 2010: 386. Soiul se numeşte astfel pentru că merele se coc în preajma sărbătoririi naşterii sfîntului Ioan Botezătorul.

[72] Bejan 1991: 207. Soiul se numeşte astfel pentru că merele se coc în preajma sărbătoririi sfîntului Ilie (20 iulie).

[73] Drăgulescu 2010: 462. Soiul se numeşte astfel pentru că perele se coc în preajma sărbătorii sfinţilor apostoli Petru şi Pavel (29 iunie).

[74] Bejan 1991: 207. Soiul se numeşte astfel pentru că perele se coc în preajma sărbătorilor sfintei Marii (15 august, 8 septembrie).

[75] Borza 1986: 214. Numele sugerează că planta este crescută în grădinile mănăstirilor.

[76] Borza 1986: 237. Lexicograful afirmă că denumirea populară românească este, cel mai probabil, un calc lingvistic după germ. *Kartäusernelke*, o plantă cu flori cultivată în grădinile aşezărilor monastice.

chartusianorum). Alte compuse codifică informații referitoare la miros: *lemn sfînt*[77] (Santolina chamaecyparissus), sau la mărime și formă: *clopot mînăstiresc*[78] (Campanula persicifolia).

Un interes aparte îl suscită unele creații lexicale guvernate de scheme formative acuzativale marginale, precum *treizeci-de-arginți*[79] (Lunaria annua) sau *curelele de opinci ale Domnului Hristos*[80] (Triglochin palustre), nu doar din cauză că ilustrează existența unor tipare de compunere atipice sau exotice, cît mai ales pentru că sînt lexicalizări plastice ce reflectă viziunea poporului asupra unor evenimente biblice și legendare.

Dacă ne îndreptăm atenția asupra tiparelor de compunere genitivală, două realități lingvistice trebuie numaidecît avute în vedere. În primul rînd, se cuvine să arătăm că prin numărul compuselor dezvoltate, schemele formative de tip genitival au caracter prototipic, cel puțin în privința denumirilor etnobotanice cu rezonanță creștină. În al doilea rînd, nu trebuie neglijat că primele lucrări lexicografice românești din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea par a legitima o ipoteză interesantă, anume că, în privința denumirilor populare de plante, tiparele acuzativale aveau, în veacurile trecute, un randament superior celor genitivale, din moment ce frecvența lor de apariție este mai pronunțat ilustrată[81]. În clasa fitonimelor compuse după schema genitivală [nume + nume propriu] intră denumiri cu rezonanță biblică și creștină referitoare la:

[77] Borza 1968: 250. Drăgulescu 2010: 351 notează că fitonimul românesc este calchiat după *Heiliges Pochholz*, care, la rîndul său, ar fi o copie a denumirii științifice (*Santolina*). Același specialist comentează că determinantul hipotactic *sfînt* se referă la mirosul plăcut al acestei plante aromatice. Quattrocchi (2000/IV: 2380) observă că denumirea științifică *Santolina* are ca sursă lat. *santolina*, dezvoltat prin atracție paronimică din lat. *santonina*, termen ce denumește un vechi trib galic, *Santoni/ Santones*, pe al căror teritoriu s-ar fi aflat habitatul nativ al plantei „creștinate" ulterior.

[78] Borza 1968: 222. Drăgulescu 2010: 181 notează că, prin analogie cu marile clopote mănăstirești, în termenul etnobotanic sînt codificate detalii privind forma și mărimea florilor plantei.

[79] Bejan 1991: 113. Drăgulescu 2010: 621 insistă asupra ideii că în imaginarul colectiv al românilor fructele plantei sînt asemănate cu forma și mărimea banilor de argint primiți de Iuda pentru a-l trăda pe Iisus.

[80] Borza 1968: 228. Drăgulescu 2010: 224 semnalează existența unei legende botanice românești prin care se explică transformarea nojițelor de la opincile lui Dumnezeu în frunze ale plantei.

[81] În lista de denumiri etnobotanice extrasă de Borza 1958: 206-208 din lexiconul lui Teodor Corbea, numărul compuselor formate după tipare hipotactice acuzativale este mai mare decît al celor formate după tipare hipotactice genitivale. Între fitonimele analitice formate după tipar genitival există și cîteva cuvinte compuse de interes pentru tema lucrării de față: *iarba lui Svtu Ghiorghie* (Convallaria majalis), *iarba crucei/crucii* (Polygala comosa), *pecetea lui Solomon* (Polygonatum officinale), *pita lui svîntu Ioan* (Ceratonia siliqua), *iarba Mariei Magdalenei* (Valeriana celtica), *lemnul lui Avram* (Vitex agnus castus). Prezența acestor fitonime în dicționarul lui Corbea este un argument în favoarea vechimii și statorniciei imaginarului botanic popular de inspirație creștină.

- ***Dumnezeu***: *cămaşa-Domnului*[82] (Convolvulus arvensis); *ciucurele-Domnului*[83] (Adenostyles alliariae); *coroana-lui-Hristos*[84] (Passiflora coerulea); *floarea-Domnului*[85] (Aconitum napellus, Delphinium elatum); *iarba-lui-Dumnezeu*[86] (Artemisia arboratum); *inima-Domnului*[87] (Dicentra spectabilis), *lacrimile-lui-Christos*[88] (Briza media, Dicentra spectabilis); *lumînarea-Domnului*[89] (Verbascum phlomoides); *mila-Domnului*[90] (Ajuga laxmannii); *muşcata-lui-Christos*[91] (Chrysanthemum parthenium); *ochiul-lui-Christos*[92] (Aster alpinus); *pîinea-lui-Dumnezeu*[93] (Lactarius deliciosus); *papucul-Domnului*[94] (Cypripedium calceolus); *rugul-lui-Dumnezeu*[95] (a species of Rosa); *săgeata-lui-Dumnezeu*[96] (Orobanche spp.); *scaunul-Domnului*[97] (Phlox paniculatus) etc. Foarte plastică şi relevantă pentru a

[82] Borza 1968: 217. Drăgulescu 2010: 140 notează că numele plantei este explicat printr-o legendă botanică potrivit căreia Dumnezeu şi-a pus, după o ploaie, cămaşa la uscat, însă veşmîntul s-a micşorat, prefăcîndu-se în inflorescenţa plantei.

[83] Bejan 1991: 112. Drăgulescu 2010: 172 observă că florile plantei seamănă cu nişte ciucuri.

[84] Borza 1968: 225. În imaginarul popular, aspectul florii creează imaginea coroanei de spini purtate de Iisus în timpul calvarului, în timp ce staminele ar fi aidoma cuielor folosite pentru a-l crucifica pe Hristos (cf. Drăgulescu 2010: 202). Conform explicaţiilor etimologice oferite de Quattrocchi (2000/III: 1974), imaginarul popular este conservat şi în denumirea ştiinţifică: *Passiflora* < Lat. *passio*, -nis ('a suferi'); „*florile simbolizează suferinţa şi crucificarea lui Isus Cristos*".

[85] Borza 1968: 234. Planta este foarte toxică.

[86] Borza 1968: 244. Drăgulescu 2010: 317 propune ca denumirea populară să fie înţeleasă drept o referire metaforică la mirosul plăcut al plantei.

[87] Borza 1968: 249. Comentariile lui Drăgulescu 2010: 334 sugerează că planta are flori foarte frumoase, în formă de inimă.

[88] Borza 1968: 249. Denumirea botanică populară este o reprezentare lingvistică sugestivă a calvarului lui Hristos (cf. Drăgulescu 2010: 345).

[89] Borza 1968: 253. Drăgulescu 2010: 364 consideră că aspectul de lumînare al plantei ar avea, în imaginarul popular, origine divină.

[90] Borza 1968: 259. Drăgulescu 2010: 404 afirmă că denumirea etnobotanică este o copie împrumutată a unei vechi denumiri botanice medievale, *gratia Dei*, ale cărei rămăşiţe sînt conservate în constituentul generic al binomului ştiinţific Gratiola officinalis. Datorită asemănării dintre planta medicinală Gratiola officinalis şi Ajuga laxmannii, numele celei dintîi a fost folosit pentru a o numi şi pe cea de-a doua.

[91] Borza 1968: 262.

[92] Borza 1968: 265. Florile au formă de ochi.

[93] Bejan 1991: 111. Unele din părţile plantei sînt comestibile.

[94] Borza 1968: 268. În imaginaţia vie a poporului, florile acestor plante seamănă, prin formă şi mărime, cu papucii purtaţi de Dumnezeu sau de Maica Domnului.(Drăgulescu 2010: 450).

[95] Bejan 1991: 141.

[96] Bejan 1991: 114. Drăgulescu 2010: 547 presupune că denumirea populară semnalează proprietăţile curative ale plantei pe care ţăranii o foloseau ca remediu împotriva junghiurilor, denumite şi *săgetături*.

[97] Bejan 1991: 109. În viziunea poporului, frunzele plantei au forma unor scaune folosite fie de fiinţele supranaturale păgîne, fie de cele creştine (Drăgulescu 2010: 556).

sublinia legăturile complexe create între caracteristicile obiective ale plantelor și perspectiva subiectivă asupra atributelor lor este și denumirea *floarea Sfintei Treimi*[98] (Viola tricolor).

- ***Fecioara Maria***: *acoperământul-Maicii*[99] (Ficus carica); *brîul-Maicii-Domnului*[100] (Phalaris arundinacea); *cămașa-Maicii-Domnului*[101] (Convolvulus arvensis); *ciucurele-Maicii-Domnului*[102] (Adenostyles alliariae); *dorul-Maicii-Precista*[103] (Asplenium trichomanes); *floarea-Sf.-Mării*[104] (Aster novae-angliae); *iarba- Sf.-Mării*[105] (Hierochloe australis); *inima-Maicii-Domnului*[106] (Dicentra spectabilis); *izma-Maicii-Precista*[107] (Tanacetum balsamita); *lacrimile-Maicii-Domnului*[108] (Coix lacryma-jobi); *lemnul-Maicii-Domnului*[109] (Artemisia annua, Santolina chamaecyparissus); *lingura-Maicii-Domnului*[110] (Cochlearia officinalis); *mîna-Maicii-Domnului*[111] (Anastatica hierochuntica); *mătura-Maicii-Precista*[112]

[98] Drăgulescu 2010: 260. Autorul menționează existența unei legende botanice prin care se oferă o explicație asupra denumirii populare pe care o are planta cu frumoase flori tricolore.

[99] Borza 1968: 201. Acest arbore mediteranean de mare rezonanță biblică (Musselman 2012: 55) a primit un nume, dat cel mai probabil de călugări și motivat de asemănarea coronamentului cu acoperământul de cap al Maicii Domnului (cf. Drăgulescu 2010: 26).

[100] Borza 1968: 209. Frunzele lungi și înguste cu ornamentație albă au primit codificare lingvistică în denumirea populară (Drăgulescu 2010: 89).

[101] Borza 1968: 217.

[102] Borza 1968: 221.

[103] Borza 1968: 229. Acest fitonim este considerat de Drăgulescu 2010: 233 o corupere a denumirii *părul-Maicii-Precista*.

[104] Borza 1968: 234. Numele acestei plante este motivat, în accepția lui Drăgulescu 2010: 260, de perioada de înflorire, Sfînta Marie Mică (8 septembrie).

[105] Borza 1968: 244. Drăgulescu 2010: 321 afirmă că numele popular stă în legătură cu mirosul plăcut al plantei. Quattrocchi (2006/II :1041) sugerează că denumirea științifică conservă o veche conceptualizare populară, 'iarbă sfîntă': *Hierochloe* < Gr. hyeros 'sfînt' + chloe 'iarbă'. Cele două tipuri de denumiri, populară și științifică, oglindesc „*întrebuințarea plantei în ceremonii religioase*" (Quattrocchi 2006/II : 1041).

[106] Borza 1968: 247.

[107] Borza 1968: 248. Drăgulescu 2010: 337 argumentează că mirosul plăcut motivează denumirea etnobotanică. Pletora de nume populare din limbile europene pare să aibă ca izvor denumirea din latina botanică medievală: *herba Divae Mariae*.

[108] Borza 1968: 249. Quattrocchi (2000/I: 579) susține că numele științific al speciei, *lacryma-jobi*, reprezintă codificarea în latina botanică medievală a unui model denominativ care a generat multe denumiri vernaculare: cf. Engl. *Job's tears*.

[109] Borza 1968: 250.

[110] Bejan 1991: 109. Frunzele plantei au aspect de linguriță (cf. Drăgulescu 2010: 358).

[111] Borza 1968: 260. Drăgulescu 2010: 396 notează că această plantă cu habitat nativ în deșerturile Egiptului și Siriei are proprietatea de a se deschide ca o palmă atunci cînd este udată. Simion Florea Marian (2010/II: 423) consideră că planta a fost naturalizată în țările române de călugări, care, de

(Artemisia annua); *papucul-Maicii-Domnului*[113] (Cypripedium calceolus); *păhărelul-Maicii-Domnului*[114] (Cladonia pixidata) 107; *părul-Maicii-Domnului*[115] (Adiantum capillus-veneris, Artemisia annua); *poala-Maicii-Domnului*[116] (Convolvulus arvensis); *poala-Sfintei-Mării*[117] (Melissa officinalis) etc.

- ***sfinţi***: Sf. Anton: *iarba-lui-Antonie*[118] (Prunella vulgaris); Sf. Christofor: *iarba-lui-Cristofor*[119] (Actaea spicata); Sf. Gheorghe: *floarea-Sîngiorgiului*[120] (Corydalis cava), *iarba-lui-Sf. Gheorghe*[121] (Convallaria majalis); Sf. Ilie: *biciul-lui-Sf. Ilie*[122] (Poa nemoralis); Sf. Ion: *floarea-lui-Sîntion*[123] (Galium verum), *iarba-lui-Sf. Ion*[124] (Hypericum perforatum), *pita-lui-Sf. Ion*[125] (Ceratonia siliqua); Sf. Sofia: *iarba-Sf. Sofia* (Artemisia pontica)[126]; Sf. Vasile: *buruienile-lui-Sf. Vasile*[127] (Inula britannica) etc.

altfel, i-ar fi dat şi numele popular. Acelaşi autor arată că, în folclorul românesc, denumirea populară este explicată printr-o legendă botanică.

[112] Borza 1968: 258. Drăgulescu 2010: 394 arată că în trecut planta era folosită pentru a confecţiona mături.

[113] Borza 1968: 267.

[114] Bejan 1991: 107. Forma acestui lichen are aspectul unui pahar de mici dimensiuni.

[115] Borza 1968: 268. Planta are ramuri fine şi subţiri, aidoma firelor de păr. Pe baza exemplelor date de Quattrocchi (2000/I: 51), se poate concluzia că denumiri populare precum engl. *Venus' hair* sau it. *capelvenere* pot fi considerate calcuri după codificarea ştiinţifică fixată de Linné. Prin urmare, fitonimul popular românesc *părul Vinerei* ar putea fi, de asemenea, un calc după model străin.

[116] Bejan 1991: 109. Drăgulescu 2010: 493 presupune că florile plantei sînt prin tradiţie asociate cu veşmintele Maicii Domnului.

[117] Bejan 1991: 109. Drăgulescu 2010: 493 comentează că multe plante aromatice denumite în popor *poala-Sfintei-Mării* sînt motivate de credinţa că veşmintele Fecioarei au un miros foarte plăcut. Simion Florea-Marian (2010/III: 79) consemnează efectele benefice ale întrebuinţării plantei.

[118] Borza 1968: 244. Drăgulescu 2010: 317 subliniază că această plantă medicinală este, la popoarele catolice, pusă sub patronajul Sf. Anton, considerat mare tămăduitor.

[119] Borza 1968: 243.

[120] Borza 1968: 234. Drăgulescu 2010: 260 notează că planta se maturizează în preajma sărbătoririi sfîntului Gheorghe.

[121] Borza 1968: 244.

[122] Bejan 1991: 105. Drăgulescu 2010: 71 discută asocierea imagistică dintre bici şi iarba astfel denumită. Această posibilă explicaţie trebuie completată cu o alta, anume că seminţele ajung la maturitate în preajma sărbătorii sfîntului Ilie.

[123] Borza 1968: 234. Planta înfloreşte în preajma sărbătorii naşterii sfîntului Ion.

[124] Borza 1968: 244.

[125] Bejan 1991: 166. Fructele arbustului sînt comestibile şi se coc în perioada mai-iunie.

[126] Borza 1968: 244. Drăgulescu 2010: 321 notează că aceasta este o plantă aromatică.

[127] Borza 1968: 244.

- ***personaje biblice***: Adam: *palma-lui-Adam*[128] (Symphytum officinale); Aron: *barba-lui-Aron*[129] (Arum maculatum); Avram: *lemnul-lui-Avram*[130] (Vitex agnus-catus); Iuda: *urechea-Iudei*[131] (Peziza coccinea, actually Sarcoscypha coccinea); Solomon: *pecetea-lui-Solomon*[132] (Polygonatum) etc.

- ***sărbători***: Pastele: *floarea-Paștelui*[133] (Anemone nemorosa); Rusaliile: *florile Rusaliilor*[134] (Philadephus coronarius).

Celălalt tipar genitival dominant în formarea unor fitonimelor analitice cu rezonanță creștină, [nume + nume], acoperă alte subdomenii, cel mai bine reprezentate în dicționarele și enciclopediile etnobotanice românești fiind cele referitoare la:

- ***diavol***: *ardeiul-dracului*[135] (Polygonum hydropiper); *banul-diavolului*[136] (Thlaspi arvense); *barba-dracului*[137] (Cuscuta epithymum); *buruiana-dracului*[138]

[128] Bejan 1991: 51. Drăgulescu 2010: 446 presupune că denumirea populară este o figură de stil fără legătură cu vreuna din caracteristicile și proprietățile plantei.

[129] Borza 1968: 205. Quattrocchi (2000/I: 208) demonstrează că denumirea științifică are ca sursă etimologică gr. *aron* 'plantă cățărătoare', așadar diversele denumiri populare referitoare la Aron sînt, cel mai probabil, roade ale etimologiei populare.

[130] Borza 1968: 250. Drăgulescu 2010: 352 argumentează că denumirea populară românească este un calc lingvistic dezvoltat după un model denominativ a cărui origine trebuie căutată în latina botanică medievală, *arbor Abrahe*; după acest tipar științific primitiv s-a dezvoltat o pletoră de denumiri etnobotanice europene: germ. *Ambrahamsbaum*, rus. *Avramovo derevo* sau magh. *Abráhám fája*.

[131] Bejan 1991: 57. Drăgulescu 2010: 639 evidențiază existența unei legende botanice potrivit căreia după ce Iuda s-a spînzurat de ramura unui copac, una din urechile lui s-a lipit de o ramură și s-a prefăcut în ciupercă.

[132] Borza 1968: 270. Drăgulescu 2010: 471 notează că denumirea populară românească este un calc lingvistic după model maghiar, *Salamon pecsét*, explicație propusă mai întîi de Borza 1958: 204, 208, care observă că în lexiconul lui Teodor Corbea există numeroase „traduceri" ale unor termeni maghiari din lucrarea lui Molnár Adalberi, *Lexicon Latino-Graeco-Ungaricum*, Hanoviae, 1611. Tot calcuri lingvistice sînt considerate și fitonime precum *lemnul lui D-zeu*, *pita lui svîntu Ioan*, *iarba Mariei Magdalenei*, *iarba crucii* și *lemnul lui Avram*.

[133] Borza 1968: 234. Planta înflorește în preajma Paștilor. Simion Florea Marian (2008/I: 645ff) compilează o listă bogată de denumiri regionale și menționează legenda botanică care creditează tiparul denominativ etnobotanic. În plus, autorul amintește și întrebuințările terapeutice ale plantei.

[134] Borza 1968: 235. Planta înflorește în preajma Rusaliilor.

[135] Borza 1968: 203. Drăgulescu 2010: 42 observă că numele stă în legătură cu gustul foarte iute al ardeiului.

[136] Borza 1968: 205. Drăgulescu 2010: 53 arată că denumirea populară reflectă asemănarea dintre aspectul capsulelor cu semințe și cel al monedelor.

[137] Borza 1968: 205. După Drăgulescu 2010: 56, această plantă parazită seamănă cu o barbă. Constituentul lexical hipotactic semnalează caracterul parazit al plantei.

[138] Borza 1968: 212. Drăgulescu 2010: 112 argumentează că referirea la diavol evidențiază atributele negative ale plantei, respectiv înfățișarea dizgrațioasă și prezența spinilor. Din acest punct

(Echinops sphaerocephalus); *busuiocul-dracului*[139] (Galinsoga parviflora); *capul-dracului*[140] (Trifolium pratense); *căruța-dracului*[141] (Eryngium campestre); *coada-dracului*[142] (Potentilla anserina); *coasta-vrășmașului*[143] (Asparagus officinalis); *cornul-dracului*[144] (Aruncus vulgaris); *cuibul-necuratului*[145] (Veronica chamaedrys); *dintele-dracului*[146] (Bidens tripartitus); *fasola-dracului*[147] (Aristolochia clematitis); *iarba-dracului*[148] (Datura stramonium); *mușcata-dracului*[149] (Scabiosa atropurpurea, Knautia arvensis); *mușcatul-dracului*[150] (Succisa pratensis); *pușca-dracului*[151] (Dianthus carthusianorum); *spata-dracului*[152] (Dryopteris filix-mas, Dryopteris

---

de vedere, trebuie arătat că numeroase fitonime analitice care includ constituentul *drac* sau sinonimele acestui termen codifică trăsături negative precum 'invaziv', 'paraziț', 'țepos', 'toxic', 'urît' ș.a.

[139] Borza 1968: 214. Drăgulescu 2010: 122 consideră că buruiana are impact negativ asupra culturilor.

[140] Borza 1968: 215. Inflorescența trifoiului este asemănată cu un cap de drac încornorat (cf. Drăgulescu 2010: 130).

[141] Borza 1968: 217. În denumirea populară sînt codificate două caracteristici ale plantei: aspectul ei urît, țepos, și proprietatea tulpinii de a se desprinde de rădăcină și de a se lăsa purtată de vînt pentru ca semințele să poată fi mai bine împrăștiate (Drăgulescu 2010: 144).

[142] Borza 1968: 223. Drăgulescu 2010: 183 oferă argumente în sprijinul ipotezei că numele popular se datorează unei atracții paronimice care a transformat denumirea *coada racului*, motivată de aspectul general al plantei („coada de rac"), în denumirea *coada dracului*. Totuși, coada țepoasă a diavolului prefigurat în imaginarul popular poate, la fel de bine să fi constituit prototipul denominativ.

[143] Borza 1968: 223. Asemănarea dintre aspectul asparagusului și forma coastelor omenești ar fi putut contribui la motivarea acestei denumiri științifice (Drăgulescu 2010: 188), dar nu este cu totul greșit să presupunem că și legenda creării Evei dintr-o coastă de diavol ar fi putut favoriza apariția unui asemenea fitonim.

[144] Borza 1968: 224. Drăgulescu 2010: 201 consideră că nici una din caracteristicile plantei nu motivează denumirea populară.

[145] Borza 1968: 227. Drăgulescu 2010: 219 menționează o legendă botanică prin care fitonimul popular este explicat.

[146] Borza 1968: 229. Numele popular reflectă forma de dinte a semințelor care se agață de vietățile ce trec pe lîngă plantă.

[147] Borza 1968: 231. Drăgulescu 2010: 242 notează că această plantă toxică seamănă la aspect cu fasolea.

[148] Borza 1968: 243. Capsulele țepoase ale plantei conțin semințe toxice.

[149] Borza 1968: 262. Potrivit imaginației populare, această plantă ar fi fost mușcată de un drac (Drăgulescu 2010: 419).

[150] Borza 1968: 262. Drăgulescu 2010: 419 argumentează că denumirea botanică medievală *morbus-diaboli* este sursa „copiată" de multe denumiri populare prezente în limbile popoarelor europene.

[151] Bejan 1991: 115.

[152] Bejan 1991: 56. Drăgulescu 2010: 578 subliniază că denumirea este bazată pe analogia instituită între frunzele plantei și spata războiului de țesut.

spinulosa, Phyllitis scolopendrium, Pteridium aquilinum); *spinul-draculuі*[153] (Eryngium campestre); *stupitul-satanei*[154] (Russula ermetica) etc.

- ***oameni ai bisericii***: popa: *banul-popii*[155] (Lysimachia nummularia); *barba-popii*[156] (Viola tricolor); *caii-popii*[157] (Aconitum napellus); *capul-popii*[158] (Trifolium pratense); *cașii-popii*[159] (Globaria gigantea); *căciula-popii*[160] (Euonymus europaeus); *căldărușa-popii*[161] (Nicandra physaloides); *crucea-popii*[162] (Abutilon theophrasti); *desagii-popii*[163] (Aristolochia clematitis); *iarba-popilor*[164] (Phalaris arundinacea); *lingura-popii*[165] (Aristolochia clematitis, Asarum europaeum); *săpunul-popii*[166] (Saponaria officinalis); *straița-popii*[167] (Capsella bursa-pastoris) etc.; călugărul: *barba-călugărului*[168] (Conium maculatum); *capul-călugărului*[169] (Leontodon autumnalis);

[153] Bejan 1991: 141.

[154] Bejan 1991: 115.

[155] Borza 1968: 205. Frunzele cu aspect rotunjit sune asemenea unor monede (cf. Drăgulescu 2010: 53).

[156] Bejan 1991: 48. Cromatica și aspectul florilor sînt în mod ingenios asemănate cu barba lungă a unui venerabil slujitor al bisericii (cf Drăgulescu 2010: 57).

[157] Borza 1968: 215. Drăgulescu 2010: 124 arată că florile plantei seamănă cu un cap de cal, fitonimul analitic fiind, probabil, o referință umoristică la stereotipul comportamental al popii-personaj folcloric.

[158] Borza 1968: 215.

[159] Borza 1968: 216. Gigantica ciupercă albă este, în tradiția etnobotanică românească, asemuită cu cașul.

[160] Bejan 1991: 105. Fitonimul reflectă similitudinea dintre inflorescența plantei și acoperămîntul purtat pe cap de preoți (cf. Drăgulescu 2010: 137).

[161] Borza 1968: 216. Aghiazma este purtată în căldărușe de preoții care vizitează, cu diferite ocazii, casele creștinilor, iar acest comportament ritualic pare să fi motivat, în imaginația populară, asemănarea dintre florile plantei și vasul ritualic întrebuințat de cler (cf Drăgulescu 2010: 138).

[162] Borza 1968: 226. Drăgulescu 2010: 213 notează că fructele acestei plante erau în trecut folosite pentru a imprima semnul crucii pe prescuri.

[163] Borza 1968: 229. Fructele plantei au aspect de desagă.

[164] Borza 1968: 244. Drăgulescu 2010: 319 observă că denumirea populară evidențiază prețuirea de care se bucură în popor această plantă ornamentală, aspect probat de seria de nume înrudite imagistic: *brîul Maicii Domnului*, *iarba lui Dumnezeu*, *iarba preoților*, *iarbă frumoasă* etc.

[165] Borza 1968: 252. Drăgulescu 2010: 358 consideră că fitonimul trebuie explicat prin vechiul obicei preoțesc de a le administra un tratament bolnavilor de febră tifoidă (*lîngoare*).

[166] Bejan 1991: 130. Denumirea punctează proprietățile saponine ale plantei (cf. Drăgulescu 2010: 549).

[167] Bejan 1991: 108. Cel mai răspîndit nume popular al plantei este *traista-ciobanului*.

[168] Drăgulescu 2010: 55. Inflorescența albă a plantei este asemuită cu barba lungă și albă a unui călugăr bătrîn.

[169] Borza 1968: 215. Inflorescența plantei este asemănată cu acoperămîntul de cap al monahilor.

floarea-călugărului[170] (Vaccaria pyramidata); *potcapul-călugărului*[171] (Leontopodium alpinum) etc.

La rigoare, pot fi adăugate şi alte subdomenii menite să evidenţieze cît de complexă este reflectarea imaginarului popular creştin în denumirile de plante:

- ***raiul***: *cheiţa-raiului*[172] (Commelina communis, Zinnia elegans); *floarea-raiului*[173] (Allium montanum, Chrysanthemum cinerariifolium, Geranium macrorrhizum), *iarba-raiului*[174] (Tanacetum vulgare); *masa-raiului*[175] (Sedum album); *măturoiul-raiului*[176] (Artemisia annua) etc.

- ***crucea***: *iarba-crucii*[177] (Hypericum perforatum), *ziua-crucii*[178] (Aster salignus) etc.

3. Concluzii

Descrierea unor denumiri etnobotanice româneşti cu rezonanţă creştină reliefează, dacă se au în vedere subdomeniile de referinţă prezentate, o descoperire importantă, anume că imaginarul botanic popular este organizat în jurul unor prototipuri onomasiologice, *Dumnezeu*, *Fecioara Maria*, *sfinţii*, *diavolul*, *clerul*, adică în jurul personajelor tutelare ale creaţiilor folclorice româneşti dezvoltate şi puse în circulaţie sub influenţa creştinismului. Centralitatea acestor prototipuri denominative este dovedită de numărul mare de realizări lexicale create pe baza lor. În absenţa unor studii cantitative riguroase menite să evalueze cu acurateţe frecvenţa unor astfel de prototipuri în vocabularul etnobotanic românesc, cercetarea empirică a dicţionarelor şi enciclopediilor etnobotanice româneşti susţine, în datele ei generale, teza formulată de Bejan, potrivit căreia lexicalizările unor embleme creştine precum

[170] Borza 1968: 234. Drăgulescu 2010: 256 afirmă că florile plantei se aseamnă cu acoperământul de cap al monahilor.

[171] Bejan 1991: 114.

[172] Borza 1968: 219. Drăgulescu 2010: 156 consideră că numele este o metaforă nemotivată de caracteristicile biologice ale plantei.

[173] Borza 1968: 234. Conform explicaţiilor oferite de Drăgulescu 2010: 260, în timp ce denumirea etnobotanică a plantelor Chrysanthemum cinerariifolium sau Geranium macrorrhizum reflectă proprietăţile aromatice ale specimenelor respective, numele comun al plantei Allium montanum este creat prin atracţie paronomică, de la denumirea *floarea aiului*.

[174] Borza 1968: 244. Mirosul plăcut al acestei plante aromatice a favorizat răspîndirea credinţei populare că parfumul plantei este similar celui din grădina raiului (cf. Drăgulescu 2010: 320).

[175] Borza 1968: 255. Fitonimul pune în valoare analogia dintre aspectul general al plantei şi obiectele imaginare din rai (Drăgulescu 2010: 373).

[176] Borza 1968: 258.

[177] Borza 1968: 243. Denumirea populară are oglindire folclorică în producţiile populare care înfăţişează crucificarea lui Hristos.

[178] Bejan 1991: 126. Compusul etnobotanic semnalează că planta înfloreşte în preajma sărbătorii cunoscute în popor drept *Ziua Crucii* (14 septembrie).

drac, *Maica Domnului* şi *popă* ocupă o poziţie centrală în vocabularul popular al plantelor. Întrucît numele comune de plante nu pot fi despărţite de spiritul viu şi creativ al poporului, ceea ce trebuie adăugat este că acest statut dominant trebuie corelat cu vastul corpus literar popular în care personajele respective figurează şi se încarcă de simbolism.

Unul dintre efectele cele mai pregnante ale codificării, în denumirile etnobotanice, a unor bogate reprezentări culturale este *polarizarea imaginarului botanic cu rezonanţă creştină*: în viziunea dătătorilor de nume, lumea vegetală este despărţită în două arii vaste, cea a plantelor benefice, înzestrate, în chip real sau imaginar, cu atribute pozitive, şi cea a plantelor malefice, posesoare ale unor atribute negative autentice sau închipuite. Consecinţa firească a acestei polarităţi este dezvoltarea unui vocabular etnobotanic structurat. O altă consecinţă semnificativă a opoziţiei fundamentale dintre bine şi rău este conceptualizarea contrastivă a universului supranatural. În timp ce Dumnezeu, Maica Domnului şi sfinţii sînt înfăţişaţi într-o lumină profund omenească, diavolul este mai degrabă portretizat ca animal, aspect convergent cu ideologia creştină, şi mai ales cu viziunea apocaliptică, prin care se atribuie diavolului statut de bestie, fiară ş.a.

Deosebit de plastice ne par conceptualizarea şi portretizarea fiinţelor de sorginte divină după tiparele profunde ale lumii ţărăneşti. Metafora conceptuală potrivită pentru a rezuma această configuraţie a imaginarului colectiv este Divinitatea e o fiinţă umană. În imaginaţia poporului, Dumnezeu, Maica Domnului şi sfinţii poartă - dacă luăm aminte la imagistica propusă prin numele populare de plante - haine[179] şi încălţări[180] tradiţionale româneşti şi se folosesc de obiecte tipice gospodăriei tradiţionale româneşti[181]. În opoziţie cu aceste note de portret conceptual profund umane, imaginarea diavolului se înscrie adesea în limitele de cuprindere ale metaforei conceptuale diavolul e o fiară. Conform imagisticii conservate în fitonimele populare cu rezonanţă creştină, diavolului i se atribuie adesea aparenţă animalieră. În viziunea poporului, acesta nu trăieşte în civilizaţie, ci în sălbăticia naturală[182], are aspect înfricoşător[183] şi comportament agresiv[184]. Această conceptualizare este completată de o alta, diavolul e o fiinţă umană. În acord cu această a doua direcţie de conceptualizare imagistică, dracului i se atribuite chip uman, această proiecţie fiind

[179] *brîul-Maicii-Domnului* (Phalaris arundinacea); *cămaşa-Domnului* (Convolvulus arvensis) etc.

[180] *curelele de opinci ale Domnului Hristos* (Triglochin palustre); *papucul-Domnului* (Cypripedium calceolus) etc.

[181] *biciul-lui-Sf. Ilie* (Poa nemoralis); *lingura-Maicii-Domnului* (Cochlearia officinalis), *mătura-Maicii-Precista* (Artemisia annua); *scaunul-Domnului* (Phlox paniculatus) etc.

[182] *cuibul-necuratului* (Veronica chamaedrys).

[183] *coada-dracului* (Potentilla anserina); *cornul-dracului* (Aruncus vulgaris).

[184] *muşcatul-dracului* (Succisa pratensis).

frecvent realizată în mod indirect, prin lexicalizări metonimice de tipul *pars pro toto*[185], sau este surprins, tot în manieră indirectă, în acţiuni şi activităţi specific omeneşti, precum mersul cu căruţa[186] sau trasul cu puşca[187].

Stratul creştin al acestei viziuni asupra universului supranatural nu ne împiedică să observăm existenţa unui substrat imagistic mai vechi, conservat în numele etnobotanice cu rezonanţă precreştină. De fapt, ceea ce pare să fi declanşat şi catalizat înlocuirea fitonimelor cu orizont imagistic păgîn cu nume de plante avînd rezonanţă creştină este izomorfismul celor două straturi conceptual-imagistice. Pertinenţa acestei supoziţii este asigurată de termeni etnobotanici care oglindesc concurenţa din sursele denominative popular-mitologice şi cele creştine. Astfel, nume de plante precum *busuiocul-sfintelor* (Tanacetum balsamita) şi *iarba-sfintelor* (Artemisia arboratum) subliniază practica de a atribui fiinţelor supranaturale aparţinînd mitologiei populare denumiri eufemistice de tip creştin[188]. În plus, cele două denumiri au fost dublate de fitonime cu rezonanţă explicit creştină, *izma-Maicii-Precista* (Tanacetum balsamita) şi *iarba-lui-Dumnezeu* (Artemisia arboratum) iar acest proces de convertire denominativă a afectat atît plantele binefăcătoare cît şi plantele considerate din unghiul atributelor lor negative; de pildă, pentru Datura stramonium dicţionarele etnobotanice înregistrează atît nume de sorginte popular-mitologică cît şi nume cu rezonanţă creştină: *mărul-strigoiului*[189] vs. *iarba-dracului*. Asemenea schimări de ordin conceptual şi denominativ reliefează atît temeiurile cultural-ideologice ale istoricului lingvistic al plantelor cît şi dimensiunea antropologică a modelului empiric care întreţine viaţa terminologiilor populare.

În sfîrşit, este important să punem în valoare *relativitatea* modelelor denominative naive (empirice). Vocabularul popular al plantelor oferă posibilitatea de a demonstra că, în interiorul unei culturi, una şi aceeaşi realitate capătă în perioade şi regiuni distincte desemnări multifaţetate. Ştiut fiind că nici modelul denominativ ştiinţific, nici cel popular nu epuizează codificarea integrală a caracteristicilor biologice ale plantelor, raportul relativ *nume-obiect* este istoric dezvoltat din mai multe unghiuri de numire. Dacă adoptăm o perspectivă diacronică asupra numirii plantelor, am putea observa că unele din faptele de limbă înregistrate

[185] *barba-dracului* (Cuscuta epithymum).

[186] *căruţa-dracului* (Eryngium campestre).

[187] *puşca-dracului* (Dianthus carthusianorum).

[188] Străvechi spirite feminine, *ielele* (Pamfile 2008/II: 254) au denumiri populare eufemistic-onorifice menite să le trezească bunăvoinţa: *milostivele*, *doamnele*, *frumoasele* sau *sfintele*. Aceste denumiri sînt irizări lingvistice ale interdicţiei de a invoca numele unei fiinţe supranaturale considerate periculoase.

[189] Drăgulescu 2010: 390 notează că denumirea populară ilustrează analogia dintre forma unui măr şi aspectul de ou al capsulei cu seminţei.

în sincronia dicționarelor etnobotanice ca echivalențe denominative ne apar, în evoluția cultural-istorică a limbii, drept realizări complementare. De exemplu, Artemisia annua este denumită în popor *lemnul-Maicii-Domnului*, pentru a se semnala că este vorba despre un arbust, *mătura-Maicii-Precista* sau *măturoiul-raiului*, pentru a se arăta că din crengile acestei plante se făceau mături, și *părul-Maicii-Domnului*, pentru a se evidenția că arbustul are ramuri lungi și subțiri ca firul de păr, cu frunze mici și delicate. În imaginația vie a poporului, aceste caracteristici biologice obiective au fost dublate de atribute subiective: așa cum gospodina își ține casa curată, tot astfel și Maica Domnului are grijă de paradis.

Tot pe seama relativității trebuie puse și aparentele contraste între desemnări. Planta denumită științific Aristolochia clematitis are, conform dicționarelor etnobotanice, reflectări contradictorii dacă se iau ca reper izvoarele semantice ale elementelor constitutive: *fasola-dracului*, *desagii-popii*, *lingura-popii* etc. Și în acest caz, avem de-a face tot cu realizări complementare, motivate de unghiuri empirice distincte. Prima denumire populară sugerează că planta este otrăvitoare și că frunzele ei seamănă cu cele de fasole, cel de-al doilea nume codifică informații legate de forma capsulei cu semințe, iar ultimul fitonim menționat atrage atenția asupra formei de linguriță a florilor.

Astfel de exemple și multe altele prezente în vocabularul popular al numelor de plante relevă în mod plenar pertinența cultural-istorică a faptelor de limbă, condiția lor de embleme ale viziunii populare, etnocentrice, asupra lumii.

(Publicat în „Text și discurs religios", nr. 5/2013, p. 313-334)

Bibliografie

***Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Iohan Bauhini [Johann Bauhin], 1591, *De Plantis a' Divis Sanctis've Nomen Habentibus*, Apud Conrad Waldkirch, Basileae.

Peter Bernhardt, 2008, *Gods and Goddesses in the Garden: Greco-Roman Mythology and the Scientific Names of Plants*, Rutgers University Press.

Alexandru Borza, 1958, „Numiri românești de plante în vocabulare și dicționare din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea", *Cercetări de lingvistică*, Cluj-Napoca, Anul III, pp. 199-218.

Alexandru Borza (coord.), 1968, *Dicționar etnobotanic*, Editura Academiei R.S.R., București.

James Britten, Robert Holland, 1886, *A Dictionary of English Plant-Names*, Trübner & Co., Ludgate Hill, London.

Hadumod Bussmann, 1996, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, Routledge, London, New York

Gheorghe Chivu (ed.), 2008, *Dictionarium Valachico-Latinum*. Primul dicționar al limbii române, studiu introductiv, ediție, indici și glosar de Gh. Chivu, Editura Academiei, București.

Gheorghe Chivu, 2010, „*Nume de plante în* Dictionarium valachico-latinum", în Rodica Zafiu et al. (editori), *Limba română. Controverse, delimitări, noi ipoteze,* Actele celui de al 9-lea Colocviu al Catedrei de limba română (Bucureşti, 4–5 decembrie 2009), I, Editura Universităţii din Bucureşti, , pp. 333-340.

David Crystal, 2008, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, sixth edition, Blackwell Publishing.

Angelo de Gubernatis, 1878-1882, *La Mythologies des plantes ou les légendes du règne végétal*, vol. I, 1878, vol. II, 1882, C. Reinwald & C-ie, Libraires-Editeurs, Paris

Constantin Drăgulescu, 2010, *Dicţionar explicativ al fitonimelor româneşti*, Editura Universităţii „Lucian Blaga". Sibiu.

Mircea Eliade, 1936, „Maica Domnului", *Familia*. Revistă lunară de cultură, seria III, anul III, nr 6, iulie-august 1936, pp. 33-38.

Richard Folkard, 1892, *Plant Lore, Legends and Lyrics. Embracing the Myths, Traditions, Superstitions and Folk-Lore of the Plant Kingdom*, second edition, Sampson Low, Marston & Company Limited, London.

David Gledhill, 2008, *The Names of Plants*, fourth edition, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paolo.

G. T. Lemmon, 1878, „Honorary Names in Scientific Nomenclature", *Botanical Gazette*, vol. 3, No. 7 (Jul., 1878), pp. 61-64.

T.S. Lindsay, 1923, *Plant Names*, *The Sheldon Press*, London, The Macmillan Co., New York and Toronto.

Caroli Linnaei [Linné, Carl von], 1737, *Critica Botanica in qua Nomina Plantarum Generica, Specifica & Variantia Examini Subjiciuntur Selectiora Confirmatur Indigna Rejiciuntur; simulque Doctrina circa Denominationem Plantarum Traditur*, Lugduni Batavorum, Apud Conradum Wishoff.

Carl von Linné, 2003, *Linnaeus' Philosophia Botanica* translated by Stephen Freer, Oxford University Press.

Simion Florea Marian, 1904, *Legendele Maicii Domnului. Studiu folkloristic*, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl".

Simion Florea Marian, 2008-2010, *Botanica poporană română*, vol. I, Editura Muşatinii, Suceava, 2008, vol. II şi III, Editura Academiei Române, Suceava, 2010.

Lytton John Musselman, 2012, *A Dictionary of Bible Plants*, Oxford University Press.

Elena Niculiţă-Voronca, 2008, *Datinile şi credinţele poporului român. Adunate şi aşezate în ordine mitologică*, 2 vols., Editura Saeculum Vizual, Bucureşti.

Tudor Pamfile, 2008, *Mitologia poporului român*, 2 vol., Editura Vestala, Bucureşti.

Z. C. Panţu, 1906, *Plantele cunoscute de poporul român*, Institutul de Arte Grafice şi Editură „Minerva", Bucureşti.

Constantin Pîrvu, 2002-2005, *Enciclopedia plantelor*, 4 vol., Editura Tehnică, Bucureşti.

Dr. E. Pop, 1930a, „Cei dintîi culegători ai numelor româneşti de plante", I, *Ţara Bîrsei*, Anul II, No 2, Martie-Aprilie 1930, pp. 164-174.

Dr. E. Pop, 1930b, „Cei dintîi culegători ai numelor româneşti de plante", II, *Ţara Bîrsei*, Anul II, No 3, Mai-Iunie 1930, pp. 234-244.

Umberto Quattrocchi, 2000, *CRC World Dictionary of Plant Names. Common Names, Scientific Names, Eponyms, Synonyms and Etymology*, Vol. I. A-C, vol. II. D-L, vol. III. M-Q, vol. IV. R-Z, CRC Press, Boca Raton, London, New York, Washington D.C.

Umberto Quattrocchi, 2006, *CRC World Dictionary of Grasses. Common Names, Scientific Names, Eponyms, Synonyms and Etymology*, Vol. I. A-C, vol. II. E-O, vol. III. P-Z, CRC Taylor & Francis Group, Boca Raton, London, New York.

Eugène Rolland, 1896-1914, *Flore populaire ou histoire naturelle des plantes dans leurs rapports avec la linguistique et le folk lore*, 11 tomuri, Paris, Pentru nevoile lucrării de față a fost consultat îndeosebi vol. IV, Librairie F. Staude, Paris, 1903.

William T. Stearn, 1983, *Botanical Latin*, third edition, revised, David & Charles, Newton Abbot, London, North Pomfret.

G. Dem. Teodorescu, 1885, *Poesii populare române*, Tipografia Modernă Gregorie Luis, Bucuresci.

T. F. Thiselton-Dyer, 1889, *The Folk-lore of Plants*, D. Appleton and Company, New York.

Grigore G. Tocilescu, Christea N. Țapu, 1980, *Materialuri folcloristice*, 3 vol., Editura Minerva, București.

Donald C. Watts, 2007, *Elsevier's Dictionary of Plant Lore*, Elsevier, Amsterdam, Boston, Heidelberg, London, New York, Oxford, Paris, San Diego, San Francisco, Singapore, Sydney, Tokyo.

Gabriele vom Bruck, Barbara Bodenhorn (ed.), 2006, *The Anthropology of Names and Naming*, Cambridge University Press.